

Frelse, fortapelse og vennskap

Om de norske biskopenes politiske makt og
maktutøvelse, ca. 1150–1250.

Sveinung Kasin Boye

Masteroppgave i historie
Våren 2011

Institutt for arkeologi, konservering og historie
Universitetet i Oslo

Forord

I all min følelsesladde takknemlighet er det trist at denne takkerunden må skrives i innspurtørska. Spesielt elegant eller velformulert blir den nok ikke.

Først av alt, takk til min veileder Jón Viðar Sigurðsson for all den hjelp jeg har fått. Spesielt vil jeg takke for at jeg ble meget godt fulgt opp, og for at han på magisk vis alltid sa noe, eller ga et råd som gjorde at jeg forlot veiledningsmøtene med inspirasjon og ny giv. Det er en fin egenskap for en veileder.

En særdeles varm takk også til Nina Maria, som leste korrektur og kom med nyttige og grundige kommentarer til sentrale deler av oppgaven. Det gjorde hun av ren godhet. Alle som kjenner henne vet at hun alltid har nok å gjøre i utgangspunktet, så at hun tok seg tid til dette er smått rørende. Hun er en superhelt!

Gjennom disse to årene har jeg tilhørt en kollokviegruppe som bestod av Anniken, Beate, Hanne Line og Tuva. Vi hadde nok ikke de dype faglige diskusjonene så ofte som meningen var, men innspill har jeg fått, og fint har det vært. Hanne Line har dessuten vært min faste leverandør av konversasjonsrelevant dekorasjon til lesesalsplassen. En ekstra takk til Anniken for korrektursamarbeid på slutten.

Kristin har dratt det enormt trivelige *Fortid*-lasset mens jeg var i innspurten med oppgaven, og hun har også hjulpet med korrekturlesning helt på tampen, så henne kommer jeg heller ikke utenom.

Jeg *kunne* svingt utenom Are, Jonny, Kjetil, Tore og Øyvind – venner som fulgte meg fra mitt hjemsted til den store, skumle byen – men jeg hadde ikke følt det riktig, selv om det er vanskelig å peke på hva de har gjort konkret for oppgaven. Gitt avkobling, kanskje.

Og til slutt vil jeg naturligvis også takke Mamma og Egil, og Pappa og Berit. Dere tok godt vare på meg til jeg var atten år, og det gjør dere da egentlig fremdeles. Se nå hva deres kjære sønn/uønskede ekteskapsvedheng har fått til!

Blindern, mai 2011

Sveinung

Innhold

Forord	iii
Innhold	v
Forkortelser	vii
Kapittel 1:	
Introduksjon	1
Problemstilling og avgrensninger	1
Historiografi	2
Politikk og politisk kultur	5
Kilder og metode	8
Oppgavens struktur	14
Kapittel 2:	
Biskopens makt	17
Hvem var biskopene på den politiske scenen?	17
Å spille det politiske spillet	19
Erkebiskop Øystein, trønderne og kongemakten – venner i blod og bånd	20
Erkebiskopens ætt	21
Erkebiskopens trønderske venner	22
Erkebiskop Øystein, Erling Skakke og Magnus Erlingsson	24
Nikolas Arnesson – baglerhøvdingen	28
Biskop Nikolas og baglerne	28
Biskop Nikolas og kongenes vennskap	31
Jernbyrd og politikk	32
De norske biskopene og deres makt og nettverk	33
Ættebakgrunn	34
Biskopenes legitimering og kongens vennskap	35
Biskoper, deres hird og ambulering	38
Biskop Arnes venner	40
Oppsummering og konklusjon	43
Kapittel 3:	
Sjelen	45
Kampen om sjelen	45
Frelsen og fortapelsen	47
Bannlysning og bannløsning	48
<i>Ira episcopi</i> – biskopens uforutsigbare vrede	56
Rasjonalitetens historie	61
Uforutsigbar vrede som strategi – emosjonenes historie	61
Frelse, fortapelse og politisk rasjonalitet	65
Oppsummering og konklusjon	69
Kapittel 4:	
Politikkens opphevelse?	71
Mot statsmakt?	71
Statsutvikling i et annet perspektiv	72
Politikkens opphevelse?	74
Biskoper og gode menn i norsk riksstyring	77

Klarere formell rolle i riksstyringen	77
Gode menn i ulike perspektiver	79
Biskopenes ideologiske rolle.....	81
Biskopenes politiske forutsetninger på 1200-tallet	82
Oppsummering og konklusjon	84
Kapittel 5:	
Biskoper på avstand	87
Kontroll over befolkningen	87
Kirkens lover og normer som ”narrativer”	87
Kirken som formidlingsarena	89
Kontroll i biskopens fravær	90
Biskoper på hjemmebane – Norge som periferi	92
Avstand til pavemakten og forholdet til kongen	93
Biskopene og kardinalen	95
Biskoper i krig	96
Frihet og kontroll i den norske kirkeprovinsen	103
Erkebiskopens kontroll over biskopene	103
En enhetlig kirkeorganisasjon?	105
Oppsummering og konklusjon	108
Kapittel 6:	
Slutning	111
Biskopene og den politiske kulturen	111
En verdslig og en religiøs politisk bane?	112
En ny bane?	114
Biskoper og statsutvikling	115
Biskoper, kilder og fortellinger	116
Er kildenes biskoper representative?	116
Biskoper og fortellinger – en siste betraktning	117
Kilder og litteratur	121
Norrøne kilder:	121
Oversatte kilder:	121
Sekundærlitteratur	122
Vedlegg	130

Forkortelser

BAs: Biskop Arnes saga

Bs: Baglersagaene (Soga om baglarar og birkebeinar)

CN: Canones Nidarosiensis (Canones for den norske kirkeprovins)

DN: Diplomatarium Norvegica

En Tale: En tale mot biskopene

HHs: Håkon Håkonssons saga

KLNM: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder I–XXII

MEs: Magnus Erlingssons sag

Svs: Sverres saga

RN: Regesta Norvegicum

Kapittel 1

Introduksjon

Kong Håkon fulgte hans lik til graven og gav ham en verdig gravferd; det burde også Nikolas få, for han var en fremragende mann og mer stortenkt enn alle andre lærde menn i Norge. Han stammet fra de største ættene i Sverige og Danmark og var dertil av god innenlandsk ætt. Han hadde ikke vært noen venn av birkebeinerne; men kong Håkon sa likevel at det knapt hadde vært noen større mann enn biskop Nikolas når det gjaldt å ha vett på verdslige saker og ære.¹

Etter å ha blitt gjort til skurk i birkebeinernes litterære tradisjon – en karakteristikk som skulle bli stående gjennom århundrene og definere ham som feig, ond og uærlig – opptrer oslo-biskopen og baglerhøvdingen Nikolas Arnesson stadig som en slu antagonist i fortellingen om Norges vei mot storhetstiden på 1200-tallet. Seierherrene skriver historien, sier man. Men med seg i graven og evigheten ble Nikolas også gitt en god omtale på akkurat dette punktet i *Håkon Håkonssons saga*, et siste klapp på skulderen, som riktignok knapt kan sies å ha blitt stående igjen når historien skulle skrives og skrives om. Sturla Tordssons ukarakteristisk respektfulle omtale av den brysomme biskopen kan likevel potensielt fortelle oss mye: om biskoper, om politikk og om ære.

Den positive omtalen av biskopen følger et verdslig æresmønster; biskop Nikolas var av gjev ætt og hadde god peiling på ”verdslige saker” – det skulle han ha – men det sies ingenting om forvaltningen av det kirkelige embetet eller om god kristen atferd og tro. Anerkjent som en dyktig politisk motstander, indikeres det også indirekte at som politiker spilte det liten rolle om man var biskop eller verdslig stormann; det gjaldt å ha vett på ”verdslige saker og ære”. Denne typen utsagn har likevel fått stå i fred for seg selv, uten at historikerne har tatt tak i dem. Biskopene trekkes riktignok inn i mange framstillinger om den norske høymiddelalderens politiske historie, men da tas deres maktgrunnlag som regel for gitt, som en institusjonell og nærmest naturgitt størrelse.

Problemstilling og avgrensninger

Hovedmålet med denne oppgaven vil være å undersøke hvordan biskopenes politiske makt var bygd opp og ble utøvet. Dette vil komme lettest til syne der det er mulig å se konkret hvordan biskopene greide å få gjennomslag for sine politiske saker, men det er mulig å se politisk-strategiske vurderinger i svært mange av de handlingene sagene tilskriver biskopene. I arbeidet med denne problemstillingen vil et annet mål – som nok også kan betraktes som en

¹ *Håkon Håkonssons saga*, oversatt av Anne Holtmark (Oslo: Aschehoug & Co, 2008 [1964]), s. 145.

forutsetning for å svare på den – være å forsøke å plassere biskopene i forhold til den politiske kulturen, som studiet av de verdslige aktørene har dannet grunnlaget for forståelsen av. Jeg har valgt å se biskopene i lys av konseptet den politiske kulturen fordi jeg mener dette vil kunne være et fruktbart utgangspunkt for å danne en bredere forståelse av biskopens makt.²

Tidsperioden jeg har valgt å undersøke kan fra ett perspektiv omtales som en nøkkelperiode i den norske kirkens historie. Den starter med opprettelsen av den norske kirkeprovinsen i 1152/53; en milepæl i den norske kirkehistorien, som signaliserer den norske kirkens, og biskopenes endelige brudd med kongen. Biskopene hadde tidligere stort sett alltid blitt valgt av kongen og mange av dem var del av hans hird.³ Perioden som fulgte var preget av borgerkrig og en urolig politisk situasjon der ulike kongsemner kunne spilles opp mot hverandre, et godt klima for å drive kirkekamp.

Jeg har latt undersøkelsen omhandle om lag hundre år og avslutter i 1250. Borgerkrigene var da definitivt over, og det var ingen disputt om hvem som skulle ha den norske tronen: dét var Håkon Håkonsson. En ny politisk situasjon fulgte, med en konsolidert kongemakt og gryende statsmakt. Gjennom disse 100 årene vil det derfor være interessant å se om biskopenes politiske maktgrunnlag endret seg i takt med den politiske situasjonen og gryende statsutviklingen.

Det geografiske tyngdepunktet i oppgaven kommer til å ligge på det norske fastlandet. Den norske kirkeprovinsen bestod, utenom bispesetene i fastlandsnorge, av bispeseter på Island, Grønland, Shetland, Orknøyene, Færøyene og Man. Jeg begrenser meg likevel til det norske fastlandsområdet, og biskopene tilknyttet bispesetene i Nidaros, Bjørgvin (Bergen), Stavanger, Oslo og Hamar.

Historiografi

Når det gjelder historiografien om den norske middelalderens politiske historie er mitt generelle inntrykk at det er spesielt ett trekk som kjennetegner behandlingen av biskopenes politiske makt og handlemåte: den har vært tatt for gitt (Hvorfor var biskopen mektig? Jo, fordi han var biskop); embetet har vært kilden til biskopenes makt, som var institusjonalisert. Kirken har ofte blitt sett på som en enhetlig organisasjon, som agerte som en enhet, med lydige biskoper som mer *var* kirkeorganisasjonen enn de var individuelle aktører. Problemet

² En nøyere utgreiing av begrepet politisk kultur følger senere i introduksjonen.

³ Per Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet 800–1300*, bd. 2 av *Handbok i Norges historie* (Oslo: Universitetsforlaget, 1995 [1977]), s. 311.

er at få har hatt særlig overbevisende holdepunkter for å kunne ta dette for gitt; det har vært slik *a priori*, og viljen til å stille spørsmål om hvorfor det er slik vi forestiller oss biskopenes makt, har vært heller laber. Det verdslige aristokratiets makt har vært utførlig studert, det har ikke biskopenes.

Det er, så vidt jeg vet, ingen som har foretatt en grundig undersøkelse spesifikt av biskopenes politiske makt i denne perioden tidligere.⁴ Erik Gunnes' bok *Erkebiskop Øystein: Statsmann og kirkebygger* (1996) handler om erkebiskopen Øystein Erlendsson som kirkeleder – om hans kirkelige ideologi og om hans påvirkning på lovgivningen – men tar i liten grad opp *hvordan* han greide å sette sitt preg på samfunn og lovgivning.

Biskopenes formelle, institusjonaliserte makt i forbindelse med kongens riksstyring, har vært indikert av Knut Helle i *Konge og gode menn* (1972), der han nøye har gransket kildene til riksmøtene og andre arenaer der styringen av riket formelt ble fastsatt. Den har vært et stort og viktig bidrag i norsk politisk historie. Problemet med Helles bok er kanskje at den langt på vei bare godtar biskopenes institusjonelle makt, uten å stille spørsmål om hvorfor de ser ut til å ha hatt denne makten, og om biskopene kunne fungere politisk og påvirke riksstyringen, også på andre måter og utenfor de institusjonelle rammene.

Jón Viðar Sigurðsson er en av svært få som har forsøkt å plassere biskopene inn i den politiske kulturen. I sin nylig utgitte bok *Den vennlige vikingen*, som handler om vennskapets betydning i det norrøne samfunnet fra 800–1300, har han viet et eget kapittel til geistligheten og deres vennskap. Sigurðssons forskning om biskopene er viktig, men han begrenser seg dessverre til å se vennskskapsforbindelsene isolert, noe som etter min mening kommer i veien for å forstå kompleksiteten i biskopenes maktgrunnlag. Bildet blir for snevert, og spørsmålet om hva som var karakteristisk for akkurat *biskopenes* vennskskapsbygging tas dermed ikke fullt på alvor.

Mitt prosjekt representerer dermed noe nytt. Ingen har tidligere foretatt en systematisk undersøkelse av biskopenes makt og maktutøvelse. I den grad mitt prosjekt likevel skriver seg inn i en tradisjon, er det i en tradisjon av politisk-antropologisk orienterte historikere som har forsket innenfor det verdslig-politiske feltet. Av middelalderhistorikere som har skrevet politisk historie av den typen jeg sikter meg inn på – altså som undersøkelser av det historisk-kulturelt spesifikke med middelalderens politikk – må den norske historikeren Sverre Bagge trekkes fram. Artikkelen ”Borgerkrig og statsutvikling i Norge i middelalderen” (1986) og

⁴ Biskopene har også i relativt liten grad vært systematisk studert også i europeisk historiografi. Se Ott, John S.; Jones, Anna Trumbore. ”Introduction: The Bishop Reformed”, i *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, red. av Anna Trumbore Jones og John S. Ott (Aldershot: Ashgate, 2007).

boken *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla* (1991) er innflytelsesrike verker, som var med på å introdusere det antropologiske perspektivet på den norske middelalderens politiske historie.

Bagge og, enda tidligere, Kåre Lunden⁵ har vært de kanskje viktigste representantene for den antropologiske vendingen innen norsk middelalderforskning. Sammen med forskere som har tatt for seg fristatens Island, spesielt William Ian Miller og Jesse Byock,⁶ har de banet veien for en ny generasjon skandinaviske historikere, de *rettsantropologisk* orienterte. Disse er også inspirert av en gruppe forskere, hovedsakelig amerikanske, som har undersøkt Frankrike, under det *Annales*-historikerne gjerne kalte ”det føydale anarki”. Særlig kan Stephen D. White og Fredic Cheyette trekkes fram som pionerer i den rettsantropologiske vendingen. De har gjennom sine undersøkelser vært opptatt av at det fantes andre måter å ordne et samfunn på enn gjennom statlige lover, og dermed blir ikke det føydale Frankrike noe anarki, men som et samfunn som var ordnet på en annen måte.⁷

I Norden er det stort sett Island som er blitt studert gjennom rettsantropologiske briller. Det er likevel et lite knippe skandinaviske forskere som har omfavnet strømmingen og anvendt den på norsk, svensk og dansk middelalderhistorie. I Norge er det i hovedsak én historiker som har tatt med seg disse perspektivene helt inn i høymiddelalderen: Det er Hans Jacob Orning, som i *Unpredictability and Presence* (2008)⁸ sjokkerte med en nytolkning av kongens maktutøvelse som impliserte en svakere statsdannelse på 1200-tallet enn det man hittil har gått ut ifra. Den svenske historikeren Lars Hermanson har i *Släkt, vänner och makt* (2000) brukt rettsantropologisk teori og metode på kildene til 1100-tallets Danmark, med lignende resultat.

Antropologisk orientert politisk historie omhandler uunngåelig det som kan kalles ”politisk kultur”. Jeg skiller meg fra disse historikerne, som jeg også står i gjeld til, på et vesentlig punkt: De har ikke eksplisitt vært villige til å diskutere det skillet som er blitt trukket opp mellom den verdslige politiske kulturen og en religiøs politisk kultur: et skille som kan

⁵ I 1972 kom Lunden med verket *Økonomi og samfunn*, der han blant annet brukte teorier fra sosialantropologen Karl Polanyi, og han regnes som den historikeren som brakte den antropologiske vendingen til norsk middelalderforskning. (Kåre Lunden, *Økonomi og samfunn: Synspunkt på økonomisk historie* (Oslo: Universitetsforlaget, 1972) For Lundens tanker om fruktbarheten i samarbeidet mellom historie og sosialantropologi, se også *Kjettarar, prestar og sagakvinner*, s. 118–129.

⁶ Se særlig William Ian Miller, *Bloodtaking and peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) og Jesse Byock, *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power* (Berkeley: University of California Press, 1988).

⁷ For mer om den rettsantropologiske forskertradisjonen på europeisk og nordisk middelalder, se Kim Esmark, Lars Hermansen, Hans Jacob Orning, ”Det rettsantropologiske perspektivet innenfor europeisk middelalderhistorie”, i *Gaver ritualer, konflikter: Et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalderhistorie*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson (Oslo: Unipub, 2010).

⁸ En revidert og oversatt utgave av hans doktoravhandling fra 2004.

sies å ha ligget til grunn for den eksisterende forskningen.⁹ Jeg vil holde dørene åpne for en mulig nødvendighet av å utvide rammene for den politiske kulturen. Om det er mulig å skille biskopene ut fra den mer allmennpolitiske scenen og kulturen, er et åpent spørsmål, men utdraget fra *Håkon Håkonssons saga* som jeg åpnet med, forteller jo nettopp om en biskop som vurderes etter verdslige æresforestillinger og etter hans kyndighet med verdslige saker. Dette virker å tyde på at biskopene kunne spille på den samme politiske banen i den samme politiske kulturen som de verdslige. Dette er en antydning som denne undersøkelsen vil være med på å bekrefte eller avkrefte: Dersom biskopene forholdt seg til den samme politiske kulturen og opererte på den samme politiske banen som de verdslige aktørene, vil det være viktig å ta konsekvensene av dette, og vi må da i større grad enn tidligere ta med biskopene, når vi skal forstå dynamikken mellom de politiske aktørene. Vi må tenke oss en bredere politisk bane som også inkluderer mektige geistlige aktører.

Politikk og politisk kultur

Norge kjennetegnes i perioden 1150–1250, både av mangelen på et kraftig utviklet skille mellom en privat og en offentlig sfære, og av at man i liten grad hadde politiske institusjoner.¹⁰ Hvor skal vi da legge lista for hva som kan og hva som ikke kan kalles politisk? Sosialantropologen F. G. Bailey skriver i sitt politisk-antropologiske verk *Stratagems and Spoils* at

[t]he political philosophers who taught me a generation ago were quite clear that whatever was to be called 'political' must have something to do with the State: if phrases like 'University politics' or 'Church politics' were used, then they meant that these institutions were playing a part in State politics: otherwise the phrases were simply metaphores.¹¹

Selv tar han avstand fra denne snevre definisjonen av politikk som preget hans forgjengere, og skriver at "political structures can be recognized at all levels and in all kinds of activities..." Den snevre definisjonen av politikk blir meningsløs i en så svakt utbygd "stat" som den norske på 1100- og 1200-tallet, men i denne sammenhengen virker det likevel nødvendig å snevre begrepet inn, slik at det ikke kan omfatte hva som helst.

⁹ Lars Hermanson er en av dem som har gått lengst i å bryte ned skillene mellom geistlig og verdslig politikk. Han skriver blant annet at han "utgår från tesen att det inte går att göra en skarp åtskilnad mellan andelig och en profan aristokrati[...]" (Lars Hermanson, *Bärande band: Vänskap, kärlek och brödraskap i det medeltida Nordeuropa, ca 1000–1200*, s. 67). Han har også sett erkebiskop Absalon, ikke bare som en forstander for kirkeorganisasjonen, men også som Hvideslektens ("Skjalmgrupperingens") fremste representant. (s. 91) Likevel bruker han altså begreper som "den andelige politiska kultur" (se for eksempel s. 63).

¹⁰ Sverre Bagge, "Det politiske menneske og det forstatlige samfunn", i *Historisk tidsskrift*, nr. 2 1989, s. 239.

¹¹ F. G. Bailey, *Stratagems and spoils: A Social Anthropology of Politics*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 2001 [1969]), s. 12.

Sverre Bagge har antydnet en løsning ved å si at gjenkjennelsen av politikk i norsk middelalder må gjøres gjennom en vurdering av makten og ressursene som kan mobiliseres; ”en strid mellom to bønder om et jordstykke er ikke politisk, fordi det dreier seg om personer med lite makt og ressurser, mens en strid mellom adelsmenn om det samme er det.”¹² På denne måten styrer man unna det som kan kalles ”bondepolitikk”.

Dette er også problematisk. For det første gir det en vag definisjon av hva politikk er (hvor går egentlig grensen mellom ”lite” og ”mye” ressurser og makt?), og for det andre er det vanskelig å vite hvor man skal legge lista dersom man skal ta lokalsamfunnenes rolle på alvor. Det å legge lista for høyt kan være med på å forsterke utfordringene i å fange inn samfunnet i både ”sentrum” og periferiene. Jeg ser meg likevel nødt til å bruke denne kvantitative definisjonen, men for å inkludere det som skjer i lokalsamfunnene på en bedre måte, vil jeg ikke bare ha med stridighetene stormenn imellom, men være åpen for at alle handlinger som i siste instans har som formål å forskyve maktforhold mellom stormenn kan være politisk.

Når jeg nå går i gang med å bakse med begrepet ”politisk kultur”, er det i trygg forvisning om at jeg kommer til å tape, dersom målet er å overbevise alle kritikere. Da kan det ikke være det. Men til tross for alle problemene med begrepet følger det også gevinster ved å bruke det, og det virker å være helt avgjørende for å få en forståelse av politiske aktører i middelalderen at selve det drive politikk settes inn i en kulturhistorisk sammenheng. Jeg vil ikke kunne løse alle problemene rundt begrepet politisk kultur, men siden jeg kommer til å bruke det vil jeg forsøke å gi uttrykk for min oppfattelse av det og svakhetene rundt det.

Kritikere har blant annet påpekt at problemer om hvordan politisk kultur skal defineres, hvordan den skal brukes i spørsmål om kausalitet og hvordan den forholder seg til subkulturer, ikke er løst på en overbevisende måte.¹³ I denne sammenhengen kan det være et viktig poeng at det ikke bare subkulturer som kan være et problem, men også lokale variasjoner. I middelalderen må de store avstandene og den begrensede kontakten mellom ulike lokalsamfunn ha ført til større forskjeller mellom dem. Samfunnene hadde sin egen sosiale logikk og sine egne måter å forholde seg til hverandre på (som riktignok sikkert kan ha vært delvis overlappende).

¹² Bagge, ”Det politiske menneske og det forstatlige samfunn”, s. 240.

¹³ Ronald P. Formisano, ”The Concept of Political Culture”, i *Journal of Interdisciplinary History* 31, nr. 3 2001, s. 408.

Et annet problem er at dersom skillet mellom den offentlige og private sfære var dårlig utviklet, og når hva som var politikk bare kan gjenkjennes av en vurdering av ressursene og makten som mobiliseres, blir det også problematisk å skille mellom politisk kultur og kultur generelt. Logisk må man anta at den politiske kulturen egentlig i noen grad også må ha vært en forlengelse av lokalsamfunnets kultur. En slik kritisk gjennomgang av forestillinger rundt begrepene kultur og politisk kultur, har to konsekvenser: det kompliserer videre bruken av begrepet politisk kultur, samtidig som mitt geografiske gjenstandsområde plutselig virker å ha blitt urovekkende stort. Kanskje finnes ikke denne overhengende politiske kulturen som vi kan plassere alle aktørene på det norske fastlandet inn i.

Vi må vel likevel anta at de kulturelle forskjellene ikke var større enn at det var mulig å konkurrere på en meningsfylt måte, også på tvers av lokalsamfunnene. Gaveutvekslinger, vennskskapsrelasjoner, slektskaps- og svogerskapsrelasjoner virker for eksempel å ha hatt et meningsinnhold som gikk utover det lokale, og de virkelig mektige fungerte da også politisk utenlands, så vi må gå ut fra politikken fulgte et sett med regler, forestillinger og symboler – en slags politisk kommunikasjon – som det vil være mulig å se konturene av og skrive noe om, og som kan løftes ut av livet i de enkelte lokalsamfunnene.

Det er likevel viktig å presisere at dette er et potensielt problem. Konflikter i lokalsamfunnene kan for eksempel ha fulgt et annet mønster og en annen logikk, enn det gis inntrykk av i sagaene.

Begrepet politisk kultur har fått en hel rekke definisjoner, med ulike styrker og svakheter. Jeg tar i denne oppgaven utgangspunkt i historikeren Keith Michael Bakers definisjon. Han ser politikk som "the activity through which individuals and groups in any society articulate, negotiate, implement and enforce the competing claims they make upon one another and upon the whole", og politisk kultur som "the set of discourses or symbolic practices by which these claims are made." Denne definisjonen

comprises the definitions of the relative subject-positions from which individuals and groups may (or may not) legitimately make claims one upon another, and therefore of the identity and boundaries of the community to which they belong. It constitutes the meanings of the terms in which these claims are framed, the nature of the contexts to which they pertain, and the authority of the principles according to which they are binding. It shapes the constitutions and powers of the agencies and procedures by which contestations are resolved, competing claims authoritatively adjusted, and binding decisions enforced.¹⁴

¹⁴ Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, unnummeret bd. av *Ideas in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 4–5. Knut Dørum slutter seg til E.P. Thompsons kritikk av denne typen definisjon, som går ut på at den er for vag og intetsigende. Thompson mener begrepet må deles opp i klare utskillbare kategorier, og opererer selv med

Definisjonen tar altså blant annet høyde diskurser og symbolske praksiser som regulerer hva som legitimerer makt, forholdene mellom aktørene og hvordan man snakker og opptrer politisk. Det er både snakk om det vi med Lowell Dittmer kan kalle en slags politisk kommunikasjon,¹⁵ et begrep jeg egentlig har sansen for, samtidig som dette er en historisk tradert symbolverden som har konsekvenser for hvordan mennesker snakker om, tenker om og ser på verden (verden generelt, og den politiske scenen spesielt).¹⁶ Når jeg snakker om en symbolverden mener jeg også at *handlinger* er symbolske, og har et bestemt kulturelt meningsinnhold. En middelaldersk gaveutveksling handlet for eksempel om mer enn at man hadde en gjenstand som ble byttet i en annen; den hadde et meningsinnhold som gjorde den viktig i politisk sammenheng.

Når vi har dette som bakgrunn kan jeg nevne at denne oppgaven nok først og fremst vil dreie seg om det systemet av symboler og diskurser som regulerer hvordan man handler politisk, og hvordan politiske handlinger blir tolket og forstått. Denne verdenen av symboler, meninger og forestillinger må man forstå for å gjenkjenne og skjønne de politiske strategiene aktørene bruker. Det kan finnes flere forskjellige politiske diskurser, som de ulike kildene formidler og promoterer, og som var i forhandling og konflikt med hverandre, men jeg er ute etter å finne og bruke dem som ser ut til å ha vært dominerende i et praktisk perspektiv. Jeg vil gå ut fra en hypotese om at biskopene måtte forholde seg til de dominerende strømningene i den verdslige politiske kulturen, men på hvilken måte de gjorde dette er et åpent spørsmål, som denne undersøkelsen kan bidra til å svare på.

Kilder og metode

Det kunne være mangt å fortelle om dette også, men vi får først og fremst holde oss til slike hendinger som vi synes er viktigst, og hvor kongene selv var med.

*Sverres saga*¹⁷

Hovedkildene i denne undersøkelsen er narrative kilder, altså sagaer. *Sverres saga* finnes i flere manuskripter: AM 327, 4^o (ca. 1300), *Eirspennill* (ca. 1300), *Flateyjarbók* (ca. 1380–1390) og *Skálholtsbók yngsta* (AM 81a Fol., fra midten av 1400-tallet). I denne oppgaven har jeg i hovedsak basert meg på en oversatt utgave av AM 327, 4^o, som vanligvis (selv om

customs, needs og expectations. Se Knut Dørum, "Hvordan kullbøndene seiret i striden med Bernt Anker – bondepolitikk og bondeøkonomi rundt oslofjorden på 1700-tallet", i *Historisk tidsskrift* 85, nr. 3 2006, s. 407–8.

¹⁵ Stephen Chilton, "Defining Political Culture", *Western Political Quarterly* 41, nr. 3 1988, s. 425.

¹⁶ I denne tolkningen er jeg også inspirert av Clifford Geertz' kulturbegrep i Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: 1973), s. 89.

¹⁷ *Sverres saga*, oversatt av Dag Gundersen, bd. 1 av *Norges nasjonallitteratur*, 4. utg. (Gyldendal Norsk Forlag, 1996), s. 95.

forholdet mellom utgavene ikke er tilstrekkelig klarlagt) anses som den beste kilden.¹⁸ Hull mot slutten av AM 327, 4^o er fylt igjen av *Flateyjarbók*.¹⁹

Sagaen består, i følge fortalen ("Prologus"), av to deler. Den første delen, kalt *Grýla*, hevdes å være diktert av kong Sverre selv, og skrevet ned av abbeden Karl Jonsson. Den andre delen skal være skrevet "etter fortelling av menn som mintes disse hendingene, som de selv hadde sett eller hørt, og noen av dem hadde vært med kong Sverre i kampene."²⁰ Hvor skillet mellom de to delene går er debattert.²¹

Man har også diskutert når den andre delen av *Sverres saga* er skrevet, og om også den er skrevet av abbed Karl Jonsson. Dateringene vi regner som mest sannsynlige i dag plasserer sagaen enten i perioden 1204–1208, eller 1217–1223.²² Dersom den sistnevnte dateringen er den rette, kan ikke Karl Jonsson ha vært forfatteren.

Baglaersagaene finnes i to forskjellig utgaver: en kort (A) og en lang (B). Versjon A finnes i utgavene AM 81a Fol. (i *Skálholtsbók yngsta*) og i *Eirspennill*. Den lengre versjonen, B, finnes i fragmenter på norrønt i *Formanna Sögur*, men store deler av den finnes nå bare i den danske oversettelsen til Peder Clausson Friis (1545–1614).²³

Framstillingen i A-versjonen regnes for å være en ganske nøytral; den favoriserer verken baglere eller birkebeinere. Trolig er den skrevet kort tid etter tiden den forteller om. B-versjonen er trolig forfattet som et supplement til A, av en forfatter som ville ha inn mer informasjon om birkebeinerne.²⁴

I denne undersøkelsen har jeg i hovedsak tatt utgangspunkt i en oversettelse som baserer seg på en sammensmeltning av de eldste utgavene, og som er supplert med utdrag fra Peder Clausson Friis' utgave der det er nødvendig.²⁵ I noen tilfeller vil likevel forskjellene mellom versjon A og B være et kildekritisk poeng, og jeg vil gjøre oppmerksom på det underveis.

¹⁸ Knut Helle, *Norge blir en stat 1130–1319*, bd. 3 av *Handbok i Norges historie* (Oslo: Universitetsforlaget, 1964) s. 9.; Hans Jacob Orning, *Unpredictability and Presence: Norwegian Kingship in the High Middle Ages*, bd. 38 av *The Northern World* (Leiden: Brill 2008), s. 40.

¹⁹ Se *Svs*.

²⁰ *Svs*, "Prologus".

²¹ På 1800-tallet var det vanlig å tenke seg at *Grýla* avsluttet med Magnus Erlingssons fall i 1184. Dette synet ble senere angrepet av Halvdan Koht, som mente *Grýla* avsluttet med Erling Skakkes fall i 1179. Fredrik Paasche har senere ment at skillet mellom de to delene var enda et år tidligere, i 1178, og har fått mye støtte for dette. (Orning *Unpredictability and Presence*, s. 41.)

²² Orning *Unpredictability and Presence*, s. 41.

²³ Hallvard Magerøy, "Føreord til *Soga om baglarar og birkebeinar*", i *Noregs kongesoger* 3 (Oslo: Det Norske Samlaget, 1979), s. 269.; Helle, *Norge blir en stat*, s. 8.

²⁴ Magerøy, "Føreord til *Soga om baglarar og birkebeinar*", s. 270.

²⁵ Magerøy, "Føreord til *Soga om baglarar og birkebeinar*", s. 270.

Med *Håkon Håkonssons saga* er vi så heldige at vi vet hvem som skrev den, og når. Det var islendingen Sturla Tordsson som fikk oppdraget å skrive kong Håkons saga av Magnus Lagabøte, og det gjorde han i perioden 1264–1265, altså kort tid etter Håkons død i 1263. Den er trolig skrevet på grunnlag av annalistiske opptegnelser og brev i det kongelige arkiv og ved bispestolene.²⁶

Sagaen er bevart i flere håndskrifter: *Eirspennill*, *Flateyjarbók* og *Skálholtsbók yngsta*, i tillegg til i *Codex Frisianus* og Sth. perg. 8. fol. samt i en del andre fragmenter.²⁷ Oversettelsen som er mest brukt i denne oppgaven bygger i hovedsak på AM 81 fol. (*Skálholtsbók*), men med huller fylt inn av *Flateyjarbók*.²⁸

I tillegg til disse norske kongesagaene har jeg valgt å ta med en islandsk biskopsaga, *Biskop Arnes saga*. Avskrift av sagaen finnes i bruddstykker i AM 220 VI fol. og *Reykjarfjarðarbók* (AM 122 b fol.), begge fra 1300-tallet. Den sistnevnte utgaven finnes også i avskrifter av fra 1600-tallet, da den var mer komplett enn i dag.²⁹

Sagaen omhandler Arne Torlaksson, som var biskop ved Skálholt bispedømme på Island 1269–1298, og er sannsynligvis skrevet på begynnelsen av 1300-tallet, av, eller etter oppdrag og opplysninger fra, Arnes etterfølger og nevø Arne Helgesson.³⁰

Siden *Biskop Arnes saga* omtaler tiden inntil 50 år etter min undersøkelse stopper, og dertil handler om forholdene på Island, er det nok ikke helt ukontroversielt å bruke den. Når den brukes vil jeg underveis komme med drøftinger og begrunnelser som er tilpasset situasjonen den brukes i, men i et overordnet perspektiv er det mulig å si et par ting: For det første kan det hevdes at Islands plassering i periferien av det norske riket ikke nødvendigvis gjorde at forholdet mellom stormennene der (deriblant biskopen) og den norske kongen var avgjørende forskjellig karakter, enn de tilsvarende relasjonene i Norge. Kongens forhold til stormenn var også i Norge ofte karakterisert av stor fysisk distanse og dermed kan avstanden mellom Island og Norge faktisk hjelpe med å klarlegge karakteristiske trekk ved disse forholdene.³¹ For det andre må man regne ut kostnader og gevinster av å bruke denne kilden, og gevinstene ved å bruke *Biskop Arnes saga* er mange. For eksempel er det svært nyttig at vi

²⁶ Anne Holtsmark, "Forord", i *Håkon Håkonssons saga* (Oslo: Aschehoug & Co, 2008 [1964]), s. 5.

²⁷ Marina Mundt, "Innledning" i *Hákonar saga Hákonarsonar: etter Sth. 8 fol., AM 325 VIII,4° og AM 204,4°, bd. 2 av Norrøne tekster* (Oslo: I kommisjon hos forlagssentralen, 1977). s. xii.; Helle, Norge blir en stat, s. 8.

²⁸ Holtsmark, "Forord", s. 8.

²⁹ Gunnhild Stefánsson, Magnús Stefánsson, "Innledning" i *Biskop Arnes saga*, unummerert bd. av Thorleif Dahls Kulturbibliotek, (Oslo: Aschehoug & Co, 2007), s. 7.

³⁰ Stefánsson, Stefánsson, "Innledning", s. 7, 10.

³¹ Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 227.

følger en biskop og ikke kongen. I de norske kongesagaene møter vi bare biskopene i konflikt og samarbeid med kongen, mens vi i denne islandske biskopsagaen får anledning til å bli med biskopen rundt i sitt bispedømme og se hvordan han forholder seg til andre stormenn og til allmuen, så vel som til kongen og erkebiskopen.

Biskop Arnes saga vil benyttes for å fylle ut bildet som gis av de norske kildene, og for lettere å oppdage mekanismer og strategier som kanskje også kan finnes mer gjemt i kongesagaene.

Når det gjelder samtidssagaene, virker det i flere sammenhenger å være brukbart samsvar mellom mye av det som fortelles og det man kan lede ut av brevene vi har bevart. Det betyr ikke at vi kan stole på at hendelsene i sagaene stemmer; i enkelte situasjoner er de ganske åpenbart farget av at de er bestillingsverk, eller i hvert fall er skrevet ut fra ett ståsted. Konfliktene virker ofte å ha vært reelle nok – skildringene av dem, kanskje ikke. Man kan ved å lese om biskopenes konflikt med kong Sverre i *Sverres saga* og i brevene som ble sendt fra erkebiskopen til paven, få følelsen av å være en lærer som hører på to elever som har sloss, og som vil gi deg ”sannheten” om ”hvem som *begynte*”.

I likhet med den typiske læreren er ikke min primære interesse hvem som *begynte*. Mitt møte med, og tolkning av, kildene er inspirert av den antropologisk orienterte historieforskningen, og målet vil være å få et større bilde av hvordan politikk, makt og maktutøvelse fungerte i praksis. Da kan nok sagaene brukes med hell likevel. Poenget er ikke om de konkrete episodene i sagaene er ”korrekt” framstilt – ikke engang om de er ”sanne” – men at de kan brukes som levninger fra et samfunn og en kultur som de kan fortelle noe om. Sagaene vil dermed kunne være gode kilder, for eksempel til hvordan politikken og samfunnet fungerte og til forestillinger om kongemakt, biskoper og stormenn, for eksempel.

Jeg kjenner imidlertid likevel på en slags misnøye med kildesituasjonen. Misnøyen med sagaen som kilde handler ikke om at kongemakten har hatt mulighet til å framstille seg sympatisk, eller at jeg egentlig ikke har tro på at sagene kan fortelle noe om samfunnet de vokste fram i. Det har jeg. Snarere handler den om alt kongesagaene *ikke* kan, eller vil, fortelle – om alle de tapte perspektivene. Det er samfunnet sett fra ett, eller noen få, kanskje lite representative ståsted. I artikkelen ”Hvorfor gråter heklungene” forsøker Hans Jacob Orning å forklare hvorfor heklungene i *Sverres saga* gråt åpenlyst foran kong Sverre etter Magnus Erlingssons død, selv om dette sådde tvil om deres lojalitet til Sverre. Orning hevder at heklungenes gråt ikke nødvendigvis var et tegn på vedvarende motstand, slik Sverre tolket det, men at gråten hadde et annet meningsinnhold for dem enn for Sverre: Deres forståelse av

hva det å være lojal *var*, samsvarte ikke med Sverres.³² Artikkelen gir etter min mening ingen beviser på at det var slik, men den er interessant rent teoretisk: Når Orning påpeker at sagaen skjuler de ulike forestillingene om lojalitet og andre tenkemåter ”som stat og kirke har overvunnet”³³, peker han samtidig på viktige mangler ved det kongelige narrativets perspektiv. Perioden jeg har tatt for meg er da også nettopp en periode der konge- og kirke-makten virker å ha jobbet aktivt for å forandre og omdefinere kulturelle og politisk-kulturelle forestillinger og praksiser, og dette preger nok også kildene. Dette blir åpenbart et problem for meg, som har gått hardt ut og ment at jeg vil finne og bruke politisk-kulturelle diskurser og symbolske praksiser som var dominerende i et *praktisk* perspektiv, ikke nødvendigvis i for eksempel et *rex iustus*- eller kirkeideologisk et.

Denne innvendingen mot kongesagaene gjør seg gjeldene i diskusjonen om ideologi og praksis, og mellom sentrum og periferi. Kongemaktens kilder egner seg i liten grad til å avdekke hvordan biskopene fungerte i sine lokalsamfunn, og det er, som nevnt, først i konkurranse eller samarbeid med kongemakten at deres rolle anskueliggjøres. Jeg ønsker å begrense disse skadene ved bruke *Biskop Arnes saga*, men også ved kritisk lesning av kildene, der noen av løsningene er fremgangsmåter som ofte har kjennetegnet den rettsantropologiske forskningstradisjonen.

Håkon Håkonssons saga er for eksempel breddfull av kongelig *rex iustus*-ideologi, som man kan diskutere om var seget inn i den øvrige delen av befolkningen eller om den først og fremst er normativ. Det virker sannsynlig at det har tatt tid for denne nye kongsideologien å sive ut i samfunnet, og for at sagaene skal kunne si noe om den politiske kulturen ut fra et praktisk perspektiv er vi avhengig av at det finnes alternative stemmer i dem. Rettsantropologiske historikere har arbeidet ut fra en hypotese om at dette er mulig – om at av og til glipper den ideologiske framstillingen og gir oss glimt inn i andre sosiale og kulturelle forestillinger og praksiser. Disse alternative stemmene er per definisjon svakere enn ”hovedstemmen”, og derfor kan vi ikke uten videre gå med på at de maktmekanismene som omtales oftest i kildene er de mest representative.³⁴

En bevissthet rundt kildenes (sagaenes, så vel som lovmaterialets) ideologiske og normative karakter, gjør det også nødvendig å se bak den institusjonelle rammen som makten ideologisk skulle utøves i, og se om makt også kunne bygges og utøves på andre måter i

³² Orning, ”Hvorfor gråter heklungene?”, i *Holmgang: Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, bd. 4 av *Tid og Tanke* (Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000), s. 215–18.

³³ Orning, ”Hvorfor gråter heklungene?”, s. 221.

³⁴ Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 39–40.

praksis. Biskopene hadde ganske åpenbart institusjonalisert makt, men å begrense undersøkelsen av deres makt til bare å omhandle embetet og det institusjonelle, er å ta utgangspunkt i moderne idealer for maktutøvelse, som kan tilsløre viktige aspekter ved det politiske spillet. Det vil være viktig å ”analysere institusjoner som del av større sammenhenger, der deres virkemåte ikke forutsettes styrt av formelt nedlagte retningslinjer (selv om slike eksisterer), men der praktiske nødvendigheter og strategiske overveielser spiller en betydelig rolle.”³⁵ Hvis det er slik at middelalderens politiske scene kjennetegnes av mangel på fullstendig utbygde institusjoner, må søkelyset også rettes mot andre forestillinger og mekanismer som regulerte hvordan man bygget og utnyttet makt, og hvordan man forholdt seg til hverandre politisk.

Denne bevisstheten rundt kildenes ideologiske og normative karakter vil prege min lesning og tolkning av dem, og mitt møte med institusjoner som bispeembetet og kongemakt kommer til å karakteriseres av et våkent blikk for hvordan de kan ha fungert i praksis. Trangen til å avdekke det praktiske perspektivet gir seg også utslag i et ønske om å undersøke hva avstandene hadde å si for maktutøvelsen på 1100- og 1200-tallet, og hvordan aktører fungerte i lokalsamfunnene. Dette er aspekter som er vanskelige å ta fatt i på grunn av kildesituasjonen, men jeg kommer til å forfølge de få sporene som dukker opp.

Det finnes noen viktige svakheter ved å bruke den metodiske tilnærmingen jeg har skissert over. Et av hovedproblemene er at bruddene med den kongsideologien kildene promoterer er vanskelig å kvantifisere, og det er derfor også vanskelig å få et helhetlig bilde av den politiske og samfunnsmessige situasjonen. Det kan lett bli slik at vi ”tror på” sagaenes skildringer av politiske mekanismer som vi kan kalle ”førstatlige”, mens vi avfeier alle uttrykk for mer ”statlige” maktmekanismer som normativ kongsideologi, som man i liten grad forholdt seg til i praksis. Dårlig utviklet statsmakt har jo egentlig vært et slags premiss for den rettsantropologiske metoden.³⁶

³⁵ Kim Esmark, Lars Hermansen, Hans Jacob Orning, ”Det rettsantropologiske perspektivet innenfor europeisk middelalderhistorie”, s. 17.

³⁶ I Hans Jacob Ornings historiografiske gjennomgang av den rettsantropologiske forskningen på islandsk middelalder, skriver han at ”[d]en viktigste kritikken mot rettsantropologiske historikere har kommet fra en som også har hentet mye inspirasjon fra dem: Jón Viðar Sigurðsson. Hans hovedpoeng er at Island forandret seg mer i løpet av fristatstiden enn det Miller og Byock hevder.” (Hans Jacob Orning, ”Det rettsantropologiske perspektivet og staten: konfliktløsning og byråkratisering i høymiddelalderen”, i *Gaver ritualer, konflikter: Et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalderhistorie*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermansen (Oslo: Unipub, 2010), s. 256.) Denne ”forandringen” det er snakk om er en maktkonsolidering. Det er interessant hvordan Orning knytter kritikken, ikke mot det metodiske og teoretiske – der er han ganske lik dem – men til forskningsresultatene. De ikke er like Millers og Byocks, og handler dessuten blant annet om økt

Et annet problem som har vært påpekt, er at antropologisk orientert middelalderhistorie har en tendens til å forenkle fortidens mennesker. Deres handlinger blir plassert inn i én overhengende kultur, og presses inn i teoriene vi har om denne kulturen. Den antropologiske forskningstradisjonen, har kritikere ment, ”focuses on a few basic values governing that society. The tradition tends to overlook social differences, chronological differences and individual complexities within that society.”³⁷ Dette er utvilsomt en velbegrunnet innvending; kulturene som beskrives blir uunngåelig forenklet. Likevel kan vi si med Orning at ”[i]dealtyper brukes fordi de er rendyrkede, men det betyr ikke at fortiden er det. Poenget er ikke å finne igjen idealtypene i historisk praksis, men at de angir en skala historiske samfunn kan måles i forhold til.”³⁸

Oppgavens struktur

For å få et helhetlig bilde av hvordan biskopene fikk og utøvet sin makt i politiske sammenhenger kommer jeg til å se på flere forskjellige typer makt og hvordan den kunne brukes. Stoffet er delt inn i fire hovedkapitler, i tillegg til dette introduksjonskapittelet og et avslutningskapittel.

I kapittel 2, vil jeg se på hvilken institusjonalisert og ideologisk makt biskopene hadde, og knytte dette sammen med den makten og maktutøvelsen som gjerne er forbundet med det ”førstatlige” og ikke-institusjonelle. Her ønsker jeg å få en føling for hvordan disse ulike elementene ble kombinert i den praktiske maktutøvelsen. Gjennom å studere biskopenes handlinger i ulike politiske sammenhenger bør det være mulig å si noe om hvordan deres makt var bygget opp og ble brukt.

Kapittel 3 handler om sjelen, og hvordan biskopene brukte utsiktene til frelse og fortapelse i det politiske spillet. Spesielt er det bannlysningens politiske rolle som her tas i nøyere øyesyn, og knyttes opp mot teorier om politisk kultur og maktutøvelse i middelalderen.

Kapittel 4 vil drøfte de politiske endringene som skjedde i første halvdel av 1200-tallet, og diskutere hva den endrede politiske situasjonen fikk å si for de norske biskopene.

grad av ”upersonlig lydighet”. Det kan være nærliggende å spørre seg om dette er forskningsresultater som er uforenlig med å kalle sin *metode* rettsantropologisk. Jeg kommer ikke til å forfølge svaret akkurat her.

³⁷ Arved Nedkvitne, ”Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities”, i *Scandinavian Journal of History* 25, 2000, s. 28. Nedkvitne hevder også at sagaene normative karakter gjør at de gir stereotypiske framstillinger: ”[I]t is not the moralist’s duty to describe the complexities of the human mind.” For kritikk av et monolittisk kulturbegrep se Hanne Monclair, ”Fortidens grunnleggende annerledeshet?”, i *Historisk tidsskrift* 83, nr. 3 2004.

³⁸ Hans Jacob Orning, ”Norsk middelalder i et antropologisk perspektiv: Svar til Knut Helle”, i *Historisk tidsskrift* 89 nr. 2 2010, s. 251.

Kapittel 5 er et forsøk på å si noe om hva de geografiske avstandene hadde å si for den politiske situasjonen biskopene forholdt seg til. Hvor fri eller bundet var biskopene fra de som var over dem i kirkeorganisasjon? Hva kunne de tillate seg å gjøre hvis ingen over dem i hierarkiet så dem? Spørsmål om hvor effektivt biskopene kunne styre den lavere geistligheten og den øvrige befolkningen og samfunnsutviklingen over de store avstandene i Norge, og påvirke til handling eller endring av sosiale og kulturelle handlinger og praksiser, vil også tas opp.

Kapittel 2

Biskopens makt

Titlarna kan tolkas som ett uttryck för en interaktion mellan kungen och vissa stormänn, där stormännen kunde kräva en högt uppsatt position inom rikets styrelse i kraft av sin ädla bör och sitt personliga maktgrunnlag. Titlarna är därför fremst att se som statusbeteckningar.³⁹

Slik omtaler historikeren Lars Hermanson de konglige ombudsmennene i den danske kong Niels' regjeringstid på begynnelsen av 1100-tallet, og hevder dermed at disse stormennene ennå i beskjeden grad fikk sin makt delegert fra kongen. Ett av de viktigste bidragene det rettsantropologiske perspektivet har gitt studiet av nordisk middelalder er jo nettopp at det har revitalisert og nyansert diskusjonen om statsutvikling i høymiddelalderen ved å trekke inn andre maktelementer enn de rent institusjonelle. For Hermanson vil det si å se kongens ombudsmenn som stormenn som har fått sine titler *på grunn av* sin personlige makt, og ikke motsatt. Rettsantropologiske måter å analysere makt på har imidlertid i liten grad nådd biskopene; deres maktgrunnlag er tatt for gitt og diskusjoner om i hvilken grad det var embetet som ga dem makt har glimtet med sitt fravær.

Dette kapittelet vil være et forsøk på å imøtekomme denne forsømmelsen og stille spørsmål om hvordan biskopenes makt var bygget opp og ble utøvet. Det innebærer å se på både institusjonell makt og makt som er ervervet gjennom strategier som fungerte innenfor den tradisjonelle politiske kulturen. Framfor alt ønsker jeg å synliggjøre hvordan disse elementene spiller sammen og flyter inn i hverandre, slik at vi egentlig ikke kan opprettholde en dikotomi mellom institusjonalisert makt og slekt- og nettverksbasert makt; de er så godt innvevd i hverandre at de nærmest blir det samme. Slik tror jeg det vil være mulig å gi et mer helhetlig bilde av biskopenes makt, enn om man holder seg innenfor de klassiske institusjonelle rammene eller de personlige makt- og nettverksrammene alene.

Hvem var biskopene på den politiske scenen?

Det blir meningsløst å trekke en sammenligning mellom kong Niels' ombudsmenn og de norske biskopene så langt som å si at biskoptittelen først og fremst bare var en æresbetegnelse eller et statussymbol. Det var den ikke. Biskopene var kirkehøvdinger i sitt eget bispedømme og nøt stor makt innad i kirkeorganisasjonen, men kildene indikerer også at bispeembetet ga

³⁹ Lars Hermanson, *Släkt, vänner och makt: en studie av eliten politiska kultur i 1100-talets Danmark*, bd. 24 av *Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg* (Göteborg: Historiska institutionen, 2000), s. 78.

”verdslig makt”. Kongsemmene higet etter å kontrollere hvem som skulle få plukke opp mitraen og bispestaven; det var viktig for dem å få plassert sine støttespillere på bispestolene og på erkestolen. I forbindelse med den Sverre-fiendtlige Nikolas Arnessons kandidatur til bispestolen i Stavanger lar sagaen kong Sverre eksplisitt uttrykke at han ikke ville gjøre Nikolas til ”større mann enn han var” og videre at ”om han fikk større makt i Norge enn han hadde fra før, så ville han ha samme sinn til kongen, og ikke ville hans troskap vokse om han fikk høyere rang enn han hadde.”⁴⁰ Det lå altså åpenbart verdslig makt i bispeembetet, men i hvilken grad denne makten kan sees på som rent institusjonell, er en annen sak. Makten ser ut til å ha variert fra biskop til biskop i en slik grad at vi kan utelukke at embetet i seg selv var hele maktgrunnlaget.⁴¹ For eksempel fortelles det i *Håkon Håkonssons saga* om et møte mellom kong Håkon og stavangerbiskopen Heinrek, der Sturla Tordsson gir Heinrek følgende avskjedsreplik: ”Jeg vil at de skal vite det, herre, jeg er en smålåten mann, men de har knapt hatt større uvenn enn meg. Nå heretter skal ingen være mer trofast venn av dem enn jeg blant oss biskoper, selv om jeg har liten vekt.”⁴² Heinrek virker her å si at hans politiske tyngde er begrenset i forhold til mange av de andre biskopene. For å forstå kompleksiteten i biskopenes maktgrunnlag må vi se litt på dynamikken mellom to ulike typer politiske aktører i borgerkrigstidens Norge.

I artikkelen ”Borgerkrig og statsutvikling” har Sverre Bagge benyttet seg av sosialantropologen Marshall D. Sahlins’ idealtyper ”big-man” og ”chief” for å forklare dynamikken mellom ulike aktører.⁴³ En ”big-man” bygger sin makt på nettverk som opprettes og opprettholdes gjennom gaveutveksling som fører til følelsesmessige lojalitetsbånd, noe som blir et underskuddsforetak når man forsøker å etablere seg høyt oppe eller på toppen av et hierarki. En ”chief” har derimot en opphøyd posisjon; han har sitt embete gjennom arv eller utvelgelse og han har krav på faste ytelser fra befolkningen. Dette er inntekter han enten kan bruke til å konsolidere sin makt ytterligere gjennom gaveutveksling med det øvrige aristokratiet, eller på å skaffe et krigerfølge, med hensikt å tvinge andre til underkastelse. Denne posisjonen gir dermed grunnlag for et permanent lederskap.⁴⁴ I borgerkrigstiden var dette spesielt viktig: På grunn av ressurskrise i aristokratiet, var det vanskelig for stormenn å opprettholde sin makt-

⁴⁰ *Svs*, s. 144

⁴¹ Biskopenes makt indikerer heller ikke noe klart hierarki mellom de ulike bispesetene, kanskje med unntak av erkestolen i Trondheim som er spesielt mektig, og bispestolen i Hamar som ser ut til å gjøre spesielt lite ut av seg på den verdslig-politiske scenen.

⁴² *HHs*, s. 72

⁴³ Sverre Bagge, ”Borgerkrig og statsutvikling i Norge i middelalderen”, *Historisk Tidsskrift* 65, 1986; Marshall D. Sahlins, ”Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief”, i *The Pleasures of Anthropology*, red. av Morris Freilich (New York: New American Library, 1983).

⁴⁴ Bagge, ”Borgerkrig og statsutvikling”, s. 155–56.

posisjon og de søkte dermed mot store høvdinger, først og fremst kongsemner. Dette ga grunnlaget for borgerkrigene, ifølge Bagge.⁴⁵

Biskopene nevnes ikke i Bagges artikkel som verken ”big-men” eller ”chiefs”. Det er likevel åpenbart at det var dét å bli biskop som hevet enkelte aktører opp til å bli høvdinger, i sahlinsk forstand. Biskopene fikk sitt embete gjennom utvelgelse, som ga dem en ideologisk opphøyd posisjon, og de fikk sin del i de faste ytelsene til kirken, som for eksempel tienden og bøter i kristenrettssaker. I tillegg hadde kirken et stort jordgods som biskopene også kunne nyte godt av inntektene fra. En biskop var altså en av få aktører som hadde en slik status, og kan på dette punktet sammenlignes med kongen: Mye av makten i bispeembetet lå, som med kongsnavnet, i at det hevet en aktør og ga ham en privilegert status, med økt autoritet og krav på faste ytelser, som ga ham midler til å spille og lykkes i det politiske spillet. Både de økonomiske og ideologiske gevinstene ved embetet kunne, som vi skal se, brukes i det politiske spillet for å øke egen makt og å oppnå politiske resultater.

Å spille det politiske spillet

[D]et var som det pleier være at den fikk flest folk som hadde mest penger.
*Håkon Håkonssons saga*⁴⁶

Det var i liten grad ideologi eller ”partipolitisk” samhold som var bakgrunnen for de politiske grupperingene i norsk middelalder, og enten man arbeidet ut fra ren egeninteresse eller ville føre kirkekamp, var det personlige bånd man spilte på, ikke den politiske saken.⁴⁷ Man endret ikke samfunnet først og fremst ved å handle innenfor rent institusjonelle rammer, men gjennom å være den mektigste aktøren. Kåre Lunden har i forbindelse med samarbeidsprosjektet til Erling Skakke, kong Magnus Erlingsson og erkebiskop Øystein, tronfølgeloven av 1163, påpekt at

[d]et ville være en misforståelse om man mente at den såkalte tronfølgelov av 1163 var innført i ”lovlige former” – eller for den saks skyld i ulovlige former[...]. Rettsendring i lovlige former forutsetter alminnelig anerkjente institusjoner som er kompetente til å foreta slike endringer. Men situasjonen på denne tiden var just at det ikke forelå noen uttrykkelig anerkjente institusjonelle regler for hvem som kunne foreta slike rettsendringer som tronfølgeloven innebar.⁴⁸

⁴⁵ Bagge, ”Borgerkrig og statsutvikling”.

⁴⁶ *HHs*, s. 57.

⁴⁷ Bagge, ”Det politiske menneske og det forstatlige samfunn”, s. 236–39.

⁴⁸ Kåre Lunden, *Norge under Sverreætten 1177–1319*, bd. 3 av *Norges historie* (Oslo: J.W. Cappelens forlag AS, 1976), s. 31.

Når det gjelder kongemakten anerkjenner Lunden at man måtte ha et legitimitetsgrunnlag for å bli konge, "[m]en hvor langt en lovtatt konge reelt kunne gjøre seg gjeldende, i konkurranse med andre anerkjente kongssønner, var ikke et rettsspørsmål, men et maktspørsmål."⁴⁹

Kirkekampen som flere av biskopene drev, kan, i hvert fall delvis, betraktes som et politisk program i gjenkjennbar, moderne forstand, men det hjelper altså lite å se på sakenes innhold og masseappell for å forklare at en aktør lyktes eller mislyktes med å drive den gjennom. Det handlet først og fremst om nettverket til personen som ville drive disse sakene fram.

Å øke sin makt i middelalderens Norge handlet i stor grad om å bygge nettverk av støttespillere, klienter eller "venner" (om du vil), som kunne mobiliseres mot et mål. *Min* påstand er at det ikke var embetet *i seg selv* som gjorde mange av biskopene så mektige, men at makten og autoriteten i det ga dem et gunstig grunnlag for videre å øke sin makt gjennom mekanismer som var grunnfestet i den tradisjonelle politiske kulturen. For at dette ikke skal forbli en vag og ubegrunnet påstand vil jeg i det følgende ta for meg noen av de mektigste biskopenes maktgrunnlag og maktutøvelse og deretter andre mer spredte eksempler på biskopers maktbygging. Aspektene som skal tas opp er slekkskapsstrategier, vennskapsnettverk og diverse utslag av makten som lå i selve embetet. Først og fremst er det dynamikken mellom disse maktaspektene jeg ønsker å få fram. Dette vil forhåpentligvis være med på å avdekke hva biskopenes maktgrunnlag bestod i, og hvordan de utøvet denne makten.⁵⁰

Erkebiskop Øystein, trønderne og kongemakten – venner i blod og bånd

Øystein Erlendsson ble viet til erkebiskop i 1158/9. *Heimskringla* og *Sverres saga* er enige om at hans makt var stor i Trøndelag. I *Heimskringla* forteller Snorre at han ble meget godt mottatt av trønderne, og i *Sverres saga* blir det sagt at det var Øystein "som ledet hele folket der."⁵¹ Bakgrunnen for erkebiskopens makt i Trøndelag indikeres i *Heimskringla*: "Da erkebiskop Øystein kom til erkebispestolen, ble han godt omtykt av hele folket. Trønderne tok vel imot ham, for de fleste stormenn i Trøndelag var bundet i frendskap eller svogerskap til

⁴⁹ Lunden, *Norge under Sverreætten*, s. 30.

⁵⁰ Å plassere et fast skille mellom maktbygging og maktutøvelse er, spesielt i denne perioden, egentlig i like lite hensiktsmessig som å sette et fast skille mellom institusjonell og nettverksbasert makt. I den politiske kulturen i høymiddelalderens Norge (i hvert fall den tidlige høymiddelalderen) var det slik at makt regenererte makt, og dersom man brukte sin makt med omhu kunne man øke sin makt ytterligere.

⁵¹ *Magnus Erlingssons saga*, i *Snorres Kongesagaer*, 5. utg. (Gyldendal Norsk Forlag ASA, 1998 [1979]), kap. 16; *Svs*, s. 7.

erkebiskopen, og alle var helt ut hans venner.”⁵² Maktgrunnlaget hans framstilles av Snorre å være bygd på tradisjonelt, verdslig vis: gjennom vennskaps- og slektskapsstrategier.

Erkebiskopens ætt

Slekten var ikke en gitt størrelse; den ble regnet ut fra både fars- og morsleddet og slektene overlappet derfor hverandre. Dermed hadde man mange ulike muligheter for å bygge opp en slektsgruppering. Det var viktigere å ha et godt forhold til en mektig fetter enn en fattig bror, og det var ingen automatikk i at en inngift slektning skulle være fjernere enn en av samme blod.⁵³ Det sistnevnte betydde at det å gifte seg, eller å gifte bort ens barn eller en nær slektning hadde en viktig funksjon. Den inngiftede slektningen, mågen, ble en politisk ressurs ved at han ble alliert med brudens familie, og slik bygget mann sin slektsgruppering.⁵⁴ Ekteskapet kunne også brukes for å befeste avtaler og å slutte fred med tidligere motstandere.⁵⁵

Erkebiskop Øystein var av relativt høyverdig ætt, Hans far Erlend Himalde og farfar Joan Sterke på Råsvoll var begge høyættede menn, men de har ikke satt særlige spor etter seg.⁵⁶ Øystein har derimot åpenbart hatt politiske ambisjoner, og det at de fleste stormennene i Trøndelag var bundet til ham i frendskap eller svogerskap kan neppe betraktes som noen tilfeldighet. Det korte utdraget fra *Heimskringla* viser dermed trolig til at Øystein aktivt brukte slektskapsstrategier for å bygge sin egen makt, eller i hvert fall at det var slik Snorre tolket det. Norske historikere har vært lite opptatt av biskopenes eventuelle slektskapsstrategier, mens i Danmark er erkebiskop Absalon – sikkert fordi han har vært regnet som en slags ”fædrelandets fader”, og fordi kildene om ham er mer utfyllende – anerkjent som ”storgods-ejer og slægtspolitikker av de store [...]”.⁵⁷ Dette kan tyde på at Snorre er inne på noe vesentlig ved erkebiskopens maktgrunnlag.

⁵² *MEs*, kap 16.

⁵³ Lars Ivar Hansen, ”’Ætten’ i de eldste landskapslovene – Realitet, konstruksjon og strategi”, i *Norm og praksis i middelaldersamfunnet*, red. av Else Mundal og Ingvild Øye (Bergen: Senter for europeiske kulturstudier, 1999), s.34–36; Lars Ivar Hansen, ”Slektskap”, i *Holmgang: Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, bd. 4 av *Tid og Tanke* (Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000), s. 118; Hermanson, *Släkt, vänner och makt*, s. 105.

⁵⁴ Hermanson, *Släkt, vänner och makt*, s. 105; Jón Viðar Sigurðsson, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*, vol. 12 av *The Viking Collection* (Odense: Odense University Press, 1999), s. 142–43.

⁵⁵ Hermanson, *Släkt, vänner och makt*, s. 108.

⁵⁶ Erik Gunnes, *Erkebiskop Øystein: Statsmann og kirkebygger* (Oslo: Achehoug, 1996), s. 16.

⁵⁷ Niels Lund, ”Absalon som kriger og politiker”, i *Absalon: fædrelandets fader*, red. av Frank Birkebæk, Tom Christensen og Inge Skovgaard-Petersen (Roskilde: Roskilde Museums Forlag, 1996), s. 73.

Det å være biskop med politiske ambisjoner må allikevel ha bydd på visse vanskeligheter. Biskopene skulle nemlig ikke få barn og heller ikke gifte seg.⁵⁸ Dette betydde imidlertid ikke nødvendigvis at hendene deres var bundet; biskopen hadde sannsynligvis andre slektninger som også kunne brukes til å knytte bånd. I *Biskop Arnes saga* fortelles det at det var biskop Arne som fikk sin nevø Loft gift med Borghild, niesen til Åsgrim, en av den norske kongens sysselmenn. I perioden som fulgte ble de to allierte og tok over det meste av kontrollen over Island.⁵⁹ Det finnes få direkte skildringer av biskopers utøving av slike slektskapsstrategier i det norske materialet. Det finnes imidlertid flere indirekte indikasjoner, og sagaene er som regel opptatt av å formidle hvem som er ”biskopfrende”.

Erkebiskopens trønderske venner

Stormennene i Trøndelag var, i følge *Heimskringla*, ikke bare bundet til Øystein i blod og ekteskapsforbindelser, de var også ”helt ut hans venner”. Slektskap ga som sagt ikke automatisk et nært forhold fordi det fantes overlappende slektskapsforbindelser. Skulle man etablere seg på toppen av en slektskapsgruppering, eller en annen type nettverk, måtte man være sjenerøs og gavmild for å knytte mennesker til seg.⁶⁰ Vennskap basert på sjenerøsitet og gavmildhet var ikke noe man bare hadde innen ætten, men kunne brukes for å knytte til seg hvem som helst.

Den middelalderiske vennskapsterminologien inkluderer sannsynligvis både det vi vil kalle vennskap og det vi kan kalle politisk allianse.⁶¹ Vennskapene ble gjerne opprettet gjennom gaveutveksling i en eller annen form, og meningsinnholdet i disse gaveutvekslingene var klart og dypt rotfestet i den norrøne kulturen. Gaveutvekslingen var fullført når man hadde gitt en gave og fått en gave tilbake, av omtrent samme verdi. Formålet med disse gaveutvekslingene var å etablere og følelsesmessige bånd, som gjorde partene velvillig innstilt overfor hverandre. Gjenstandene og de immaterielle gavene fikk slik en viktig symbolfunksjon.⁶²

⁵⁸ Det hendte nok likevel. Et av de tydeligste eksemplene finner vi i dansk historie, der Karl Eiriksen, sønn av götenes jarl Eirik og den mektige hvideslektens Cecilia, giftet seg med erkebiskop Eskils datter, Asa (Ernst Verwohlt, ”Absalons slægt og våben”, i *Absalon: fædrelandets fader*, red. av Frank Birkebæk. Tom Christensen og Inge Skovgaard-Petersen (Roskilde: Roskilde Museums Forlag, 1996), s. 30).

⁵⁹ *Biskop Arnes saga*, oversatt av Gunnhild Stefánsson og Magnús Stefánsson, unummerert bd. av *Thorleif Dahls Kulturbibliotek*, (Oslo: Aschehoug & Co, 2007), kap. 58, 59.

⁶⁰ Bagge, ”Borgerkrig og statsutvikling”, s. 149–51.

⁶¹ Bagge, ”Borgerkrig og statsutvikling”, s. 153.

⁶² Bagge, ”Borgerkrig og statsutvikling”, s. 153.

En gave krevde altså en motgave, og dersom man ikke hadde råd til å gi en like flott gave tilbake, kunne gaven erstattes med at man ble den underdanige parten i et slags patron-klient-forhold. Klienten pliktet dermed å støtte patronen i de konflikter han måtte komme opp i. Dette var en effektiv måte å skaffe seg politisk innflytelse på.

Disse båndene var ikke varige, basert på én eller noen få gaveutvekslinger, men måtte stadig fornyes med nye gaver og ytelser. En høvding kunne også gi bønder beskyttelse mot at de ga ham sitt vennskap. Viktigheten av å overholde sin del av avtalen kan knapt overdrives. Begge parter måtte "levere varene"; høvdingen risikerte ellers å miste bøndene til en annen høvding, mens bøndene på sin side risikerte å miste sin patron dersom de ikke støttet ham.⁶³

Denne typen maktbygging må også ha vært brukt av Øystein, og selv om kildene bare gir sporadiske vitnemål om den praktiske maktbygningen, er det implisitt i tekstene at han gjorde det.⁶⁴

I gaveutvekslingen trer også fordelene med å være en "chief", i sahlinsk forstand, fram. Som erkebiskop fikk Øystein tilgang på store ressurser, som igjen ga ham mulighet til å gi store og flotte gaver. *Sverres saga* forteller at Magnus Erlingssons nyslåtte lendmann Vidkunn Erlingsson reiste med skipet "Gullbinga", en stor 20-sesse som erkebiskop Øystein hadde eid.⁶⁵ Det fortelles også at en av stormennene i kretsen rundt Magnus Erlingsson, Nikolas Kuvlung, seilte rundt i et skip som han hadde fått av erkebiskopen. Dette var også en

⁶³ Rammene for denne oppgaven gir meg bare mulighet til å gi en meget kort og skjematisk beskrivelse av gaveutveksling og vennskap, og deres kulturelle meningsinnhold. For mer om gaveutveksling og vennskap, se for eksempel Marcel Mauss, *Gaven: Utsvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*, oversatt av Thomas Hylland Eriksen, bd. 26 av *Cappelen upopulære skrifter* (Oslo: Cappelen akademiske forlag, 1995); Gerd Althoff, "Amicitiae [Friendships] as Relationships Between States and People", i *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, red. av Lester K. Little & Barbara H. Rosenwein (Malden: Blackwell Publishers 1998); Jón Viðar Sigurðsson, *Den vennlige vikingen: Vennskapets makt i Norge og på Island 900–1300* (Oslo: Pax Forlag A/S, 2010); Jón Viðar Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet: Vikingen, kongen, erkebiskopen og bonden* (Oslo: Pax Forlag A/S, 2008); Sverre Bagge, *Society and Politics in Snorri Sturlusons Heimskringla* (Berkeley, California: University of California Press, 1991); Bagge, "Borgerkrig og statsutvikling".

⁶⁴ I følge Lars Hermanson er det i praksis ikke er fruktbart å skille mellom en åndelig og en profan vennskapsdiskurs, selv om de ideologisk hadde forskjellig grunnlag (Hermanson, *Bärande band*, s. 67). Men han hevder at i Saxo Grammaticus' krønike om dansk historie, *Gesta Danorum* (skrevet i årene 1190–1208), er vennskapet en viktig ideologisk og legitimerende faktor. Han påpeker at vennskapene mellom kong Svend Estridsen og biskop Vilhelm av Roskilde og mellom kong Valdemar og erkebiskop Absalon, beskrives som inderlige. Det er ikke det pragmatiske, politiske vennskap som framheves, men heller et vennskap innenfor den klassiske gresk-romerske vennskapsdiskursen, som la vekt på det rene, åndelige og kjærlighetsfulle. Det inderlige og vakre vennskapet som fungerer som legitimering for det tette forholdet mellom biskopene og kongene (Hermanson, *Bärande band*, s. 88–96; Hermanson, "Vänskapens ideologi och praktik: Teoretiska och metodiska reflektioner i det högmedeltida samhället", i *Gaver ritualer, konflikter: Et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalderhistorie*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson (Oslo: Unipub, 2010), s. 229–43). I de norske kildene virker imidlertid stort sett en spade å kalles for en spade, og et pragmatisk vennskap for et pragmatisk vennskap. Dette virker ikke bare å gjelde de vennskapene de birkebeinervennlige kildene ikke har sansen for.

⁶⁵ *Svs*, s. 98.

20-sesse, med det passende navnet ”Erkesuden”.⁶⁶ Dette virker å indikere at Øystein slett ikke var, eller trengte å være snau når han ga.

Heimskringla gir også et eksempel på hvordan Øystein brukte makten i nettverket sitt for å oppnå politiske resultater. I anledning at Nidaros var blitt erkestol syntes Øystein det var rimelig at setet skulle holde en sømmeligere standard, og søkte å øke inntektene ved å kreve at bøtene som skulle betales til kirken i kristenrettssaker skulle betales i sølvøre, ikke vanlig sakøre (sølvøren var om lag dobbelt så mye verdt). Han tok til å tinge og forhandle med bøndene og fikk sitt ønske igjennom ”med hjelp fra frender og venner, og ved at han sjøl dreiv sterkt med saken; det ble dømt å være lov i hele Trøndelag, og det ble vedtatt i de fylker som hørte med til hans erkebispedømme.”⁶⁷

Øysteins makt var stor i Trøndelag; han ”ledet folket der”. Det var han som lot tilkalle bymennene i Trondheim til råd, og det var han som fikk økt inntektsgrunnlaget til kirken. Det var erkebiskopens nettverk i Trøndelag som gjorde ham så mektig der, ikke biskoptittelen. Eller snarere, ikke biskoptittelen *i seg selv*. Men gjennom å bli opphevet til erkebiskop, en slags ”chief”, øket Øystein sitt ressursgrunnlag som kunne brukes i gaveutvekslingsideologien i den norrøne politiske kulturen. Og biskoptittelen ga ikke bare en materiell ressursøkning, men økte i tillegg ”ideologiske ressurser” som vi skal se at også kunne brukes på samme måte.

Erkebiskop Øystein, Erling Skakke og Magnus Erlingsson

”Øystein var den mektigste erkebiskopen i Nidaros i middelalderen. Det var imidlertid ikke hans vennskap med trønderne som sørget for det, men det nære forholdet til Erling Skakke (d. 1179) og vennskapet med hans sønn kong Magnus (1161–1184),”⁶⁸ skriver Jón Viðar Sigurðsson om erkebiskop Øysteins makt. Det er vanskelig å være uenig i at det var gjennom vennskap med kongen at de virkelig store politiske resultatene kunne nås, men denne påstanden tar ikke høyde for dynamikken mellom institusjonell, ideologisk og tradisjonell nettverksbasert makt. Denne dynamikken kommer tydelig til syne *nettopp* i forholdet mellom erkebiskop Øystein, Erling Skakke og Magnus Erlingsson.

En gaveutveksling trengte ikke nødvendigvis innebære materielle gaver, men kunne også være for eksempel tjenester, og årsaken til vennsksforholdet mellom erkebiskop

⁶⁶ *Svs*, s. 113.

⁶⁷ *MEs*, kap. 16.

⁶⁸ Jón Viðar Sigurðsson, *Den vennlige vikingen*, s. 93.

Øystein og Magnus Erlingsson var at det var gjensidig interesse for det. Her kommer Øysteins betydelige nettverk i Trøndelag inn i bildet. *Sverres saga* sier følgende om Erling og Magnus' maktsituasjon i Trøndelag:

Kongen var vennsæl og avholdt, men jarlen [Erling Skakke] var mektig og klok, hardrådig og seiersæl; hele landsstyret lå under ham. Det var mange som bar nag til ham, både mektige og ringe, og det var flest av dem nord i landet, i Trøndelag. Men erkebiskop Øystein, som ledet hele folket der, var en av kong Magnus' nærmeste venner og hans støtte i alt der nord i landet.⁶⁹

På denne tiden ser det ikke ut til at kongene kunne gjøre krav på noen absolutt lojalitet fra alle i landet; også *han* måtte kontrollere folket gjennom sine forbindelser, og mye tyder på at erkebiskop Øystein var mer av en territorialherre i Trøndelag enn det kong Magnus og Erling Skakke greide å være. Snorre påstår til og med at Erling Skakke ville ha hjelp av erkebiskopen til å øke bøtene til kongemakten tilsvarende det han hadde fått til for kirken: ”Vil De øke Deres egen rett, så vil De vel hjelpe også oss til å øke kongens rett like mye.”⁷⁰ Det er interessant at Erling Skakke ikke ser ut til å ha hatt mulighet til å øke bøtene til seg selv og sønnen på egenhånd, mens erkebiskopen greide det.⁷¹ Men ved å være venn med Øystein kunne Erling og Magnus ha god kontroll over en del av landet de ellers slet med. Dermed kan vennskapet med trønderne ses som en forutsetning for vennskapet med kong Magnus Erlingsson.

Vennskapet med kong Magnus gir oss også en utmerket anledning til å studere møtet mellom mekanismene i den tradisjonelle politiske kulturen og den ideologiske makten som var innfelt i selve bispeembetet. Det var nemlig ikke bare grepet om trønderne som gjorde Øysteins vennskap attraktivt for de to. Embetet ga også biskopene en ideologisk autoritet og en legitimerende makt, som lett lot seg bruke innenfor den samme politiske kulturen som jeg over har beskrevet biskopene som en del av, der makt regenererer makt.

I borgerkrigstiden var det viktig for kongsemnene å ha legitimitet. Biskopene var nøkkelpersoner innen den norske kirken og pekte seg naturlig ut som personer med myndighet til å legitimere. Var det én type aktør det lønte seg for biskopene å ha som venn i sitt politiske nettverk, var det kongen – i borgerkrigstiden, aller helst den mektigste av dem. Ved å legitimere én konge framfor en annen viste kirkens representanter hvem som var deres og, i hvert fall etter deres egen mening, Guds representant. Det gjorde de ved generelt å anerkjenne kongsemnet som konge, ved å gi kongsnavn eller ved å krone kongsemnet til konge. Da

⁶⁹ *Svs*, s. 7.

⁷⁰ *MEs*, kap. 21.

⁷¹ Sverre Bagge, *Mennesket i middelalderens Norge: Tanker, tro og holdninger*, 2. utg. (Oslo: Aschehoug & Co., 2005 [1998]), s. 109.

erkebiskop Øystein i 1163/64 kronet Magnus Erlingsson, som første konge i Norge, brukte han sin autoritet og legitimerende makt til å legitimere Erling Skakkes dynasti, og samtidig til å forsterke sitt vennskap til, og samarbeid med, kongemakten. De narrative kildene omtaler denne kroningen som en hestehandel. I *Heimskringla* fortelles det at Øystein som motytelse fikk forhandle med bøndene om å kreve inn bøtene til erkesetet i sølvøre.⁷² Denne hestehandelen kan, og bør, utsettes for kildekritiske refleksjoner. Som flere har påpekt kan det meget vel være at dette årsaksforholdet er konstruert, eller i hvert fall overdrevet av birkebeinerne, siden det var et viktig punkt i Sverres og birkebeinernes propaganda i konflikten med erkebiskop Eirik, en generasjon senere.⁷³

Likevel er det liten tvil om at det fant sted et reelt samarbeid mellom de to partene, et samarbeid som var nyttig for begge parter. Dokumentene som er bevart fra tiden rundt kroningen tyder på dette. I det såkalte privilegiebrevet til den norske kirken – som trolig er forfattet av Øystein selv, på vegne av den nykronede kongen – innrømmer Magnus Erlingsson den norske kirken mange rettigheter,⁷⁴ åpenbart som del av et slags samarbeid mellom den norske kirken og Erling Skakkes dynasti. Magnus Erlingssons kroningsed og tronfølgelov er en del av det samme programmet. Som Gunnes i sin tid skrev, benyttet Øystein kroningseden ”til å forplikte det nye kongedømmet på en ideologi, et program i beste reformkirkelige ånd.”⁷⁵ Tronfølgeloven skulle sikre at det samme samarbeidsvillige eller ”vennlige” dynastiet ble sittende på den norske tronen.

I tillegg til å utvikle Kroningseden, Tronfølgeloven, Privilegiebrevet og *Canones Nidarosiensis*, statuttene for den norske kirkeprovinsen, fikk Øystein også lage en ny kristenrett for Trøndelag, som het *Gullfjær*. Det var altså gode muligheter for ham til å påvirke lov-
bøtingen.

Kroningen som del av en byttehandel er vel kjent, men det interessante er at samarbeidet mellom erkebiskopen og kongemakten virker å være knyttet til vennskapsideologien. Øystein var ”en av kong Magnus’ nærmeste venner [...]”.⁷⁶ Det er sannsynligvis ikke bare snakk om en ytelse mot en ytelse – en kald, følelsesløs transaksjon –, men også en gave mot

⁷² MEs, kap. 21. Kroningen av Magnus gjorde at Øystein fikk lov til å forhandle med bøndene i Trøndelag. Suksessen i forhandlingene kom fordi han hadde et mektig nettverk her.

⁷³ Gunnes, *Erkebiskop Øystein*, s. 92.

⁷⁴ *Privilegiebrev fra Magnus Erlingsson for den norske kirke*, i *Norske middelalderdokumenter*, red. av Sverre Bagge, Synnøve Holstad Smedsdal og Knut Helle (Bergen: Universitetsforlaget, 1973), s. 48–54.

⁷⁵ Gunnes, *Erkebiskop Øystein*, s. 109. Se *Kong Magnus Erlingssons kroningsed og Kong Magnus Erlingssons tronfølgelov*, i *Norske middelalderdokumenter*, red. av Sverre Bagge, Synnøve Holstad Smedsdal og Knut Helle (Bergen: Universitetsforlaget, 1973).

⁷⁶ Svs, s. 7.

en gave, som styrket og vedlikeholdt vennskapet og dannet grunnlag for samarbeid og en gjensidig velvilje mellom de to partene.

Samspillet mellom Øysteins bruk av sin posisjon i Trøndelag og sin ideologiske og legitimerende makt indikeres ytterligere i *Sverres saga*. Tidlig i Sverres karriere nærmer han og birkebeinerne seg Trondheim for å plyndre byen. Da er det Øystein som blåser bymennene til råd og maner dem til å kjempe imot. Han stiller til og med sine skip og huskarer til disposisjon i denne kampen.⁷⁷ Senere, i Erling Skakkes gravtale, kommer det fram at erkebiskop Øystein også brukte den ideologiske makten sin for å støtte opp om Magnus' rett til kongedømmet ved å gjøre kampen mot Sverre til et slags korstog i miniatyr. Øystein utviklet trolig selv *Canones Nidarosiensis*, statuttene for den norske kirkeprovinsen, som stadfester at biskopene kan oppfordre til kamp og love Himmelriket til dem som kjemper mot "ekskommuniserte og fredsforstyrre-".⁷⁸

Statuttene ble trolig utviklet rundt kroningen av Magnus' Erlingsson (1163/64),⁷⁹ og kan ses som en del av det samme programmet som selve kroningen og tronfølgeoven – som et forsøk på å sikre Magnus og hans samarbeidsvillige dynasti sin rett på tronen. I gravtalen til Erling Skakke røper Sverre at Øystein brukte denne passasjen i statuttene:

Som mange sikkert vet, er det så at erkebiskop Øystein og mange andre lærde menn alltid har sagt at alle de som kjempet sammen med kong Magnus og verget landet for ham, og falt i kampen, – at sjelene til alle slike menn skulle være i Paradis før blodet deres var blitt kaldt på jorden.⁸⁰

Jo nyttigere Øystein kunne gjøre seg for Erling Skakke og Magnus Erlingsson, jo mer kunne han be om tilbake.⁸¹ Han ser ut til å ha ført den norske kirkekampen på denne måten, og da Sverre dukket opp og ville rasere det erkebiskopen, kongen og kongsfaren hadde bygd opp, er det lett å se hvorfor det ble konflikt mellom Sverre og den norske kirken.

⁷⁷ *Svs*, s. 38.

⁷⁸ *CN 2*, i *Norske middelalderdokumenter*, red. av Sverre Bagge, Synnøve Holstad Smedsdal og Knut Helle (Bergen: Universitetsforlaget, 1973)

⁷⁹ For mer om dateringen se f.eks. Sverre Bagge, "Den heroiske tid – kirkereform og kirkekamp 1153–1214", i *Ecclesia Nidarosiensis 1153-1537: Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsenes historie*, red. av Steinar Imsen (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2003), s. 56–8; Erik Gunnes, "Erkebiskop Øystein som lovgiver", i *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, bd. 6. i *Norske historikere i utvalg*, red. av Claus Krag og Jørn Sandnes (Oslo: Universitetsforlaget, 1983).

⁸⁰ *Svs*, s. 52.

⁸¹ Erkebiskop Øysteins forhold til Erling Skakke ser riktignok ikke ut til å ha vært bare fryd og gammen. I Kong Håkon Sverressons forliksbrev til biskopene refereres det til en gang "da jarlen [Erling Skakke] reiste strid med erkebiskop Øystein om den hellige kirkes frihet". (*Kong Håkon Sverressons forliksbrev til biskopene*, i *Norske middelalderdokumenter*, red. av Sverre Bagge, Synnøve Holstad Smedsdal og Knut Helle (Bergen: Universitetsforlaget, 1973)), I *Sverres saga* virker Øysteins reaksjon på Erling Skakkes død å kunne beskrives som en behersket lettelse. Tydeligvis var kong Magnus enklere å samarbeide med enn jarlen, og det er først og fremst ham som nevnes som venn av Øystein (*Svs*, s. 55).

Nikolas Arnesson – baglerhøvdingen

Oslobiskopen Nikolas Arnesson (biskop 1190–1225) var av en av landets fornemste ætter; sønn av lendmannen Arne på Stårheim og kong Harald Gilles enke, den svenske prinsessen Ingvild Rangvaldsdatter.⁸² Også før han ble biskop hadde han et politisk nettverk og en god forståelse for hvordan man kunne bruke dette i det politiske spillet. Som biskop virker han ikke å ha forandret sin væremåte nevneverdig, og han var blant annet med på å lage store vanskeligheter for kong Sverre ved å være med på å reise baglerflokken mot ham.

Biskop Nikolas og baglerne

Knut Helle skriver at "[b]aglene hadde et temmelig anonymt kongsemne i Inge, som ble utgitt for å være sønn til Magnus Erlingsson. Likevel greide de å mobilisere sterk motstand mot Sverre."⁸³ Som jeg nevnte innledningsvis var det personen og ikke saken som var viktigst på den politiske scenen; "[b]irkebeinerne og deres motstandere bør studeres som det de var, klienteller og ikke partier."⁸⁴ Sett på denne måten er det tydelig at Nikolas må ha hatt et stort og mektig nettverk for å være en aktiv part i å reise motstanden og å være en viktig leder av flokken.

Baglersagaene røper at Nikolas nøt stor makt innad i baglerflokken på grunn av sitt personlige nettverk. Han greide riktignok ikke i første omgang å trumfe igjennom at det var hans frende Filippus Simonsson som skulle bli baglernes kongsemne i strid med Erling Steinvegg, fordi Erling hadde reist flokk i Danmark og hadde dansk kongen i ryggen. Likevel greide han å bruke sitt nettverk innad i flokken til å gi nevnte Filippus jarlstittel:

Da bisp Nikolas skjøna at denne flokken ikkje ville få nokon framgang utan at Erling vart teken til konge, sa han: "[...] du har lita hjelp å vente av dei [baglerne] utan at eg stør deg og fremjar din sak. [...] Dersom du vil auke heideren og namnebøtene til Filippus, frenden min, og gjere han til jarlen din, da vil eg slå meg i lag med deg og hjelpe deg til å reise denne flokken, og stø deg med all mi makt saman med alle frendane og venene mine."⁸⁵

⁸² Jón Viðar Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, s. 172.

⁸³ Knut Helle, *Under kirke og kongemakt*, bd. 3 av *Aschehougs norgeshistorier*, red. av Knut Helle, Knut Kjeldstadli, Even Lange og Sølvi Sogner (Oslo: Aschehoug & Co., 1995), s. 66. For en kritikk av noen vanlige forestillinger rundt kong Inge, biskop Nikolas og baglernes organisering se Øystein Vigrestad, *Baglernes organisering 1196–1202: En analyse av tendensen i birkebeinertradisjonen* (Upublisert MA-oppgave: UiO, 2009).

⁸⁴ Bjørn Qviller, "Patron-klient-forhold i *Holmgang*: Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, bd. 4 av *Tid og Tanke* (Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000), s. 135.

⁸⁵ *Soga om baglarar og birkebeinar (Baglersagaene)*, i bd. 3 av *Noregs kongesoger*, oversatt av Halvdan Koht og Hallvard Magerøy (Oslo: Det norske samlaget, 1979), s. 187.

Dette indikerer at Nikolas, på samme måte som erkebiskop Øystein, hadde nettverk som lignet det verdslige aristokratiets. I motsetning til Snorres beskrivelse av erkebiskop Øysteins nettverk, trekkes imidlertid ikke svogerskapet spesielt fram, men det kan meget vel være at sagaforfatteren har inkludert det i frendskapsbetegnelsen. Dette vet vi ikke. Kildene avslører ikke nok til at vi kan si noe om Nikolas' eventuelle slektskapsstrategier, men han påstås i *Baglersagaene* å ha befestet fredsavtalen mellom birkebeinerne og baglerne ved å ordne ekteskap mellom sin frende, og på dette tidspunktet baglernes kongsemne, Filippus og kong Sverres datter Kristin.⁸⁶

Det indikeres også at Nikolas kunne mobilisere et større nettverk på grunnlag av at han eide mye jord. Da baglerne befant seg i nærheten av farsgården hans på Stårheim, forteller *Baglersagaene* at Nikolas mobiliserte landskyldene sine til å kjempe på baglernes side: ”Da tok bisp Nikolas landskyldene sine, og det kom stor leidang til dei.”⁸⁷ Ikke i noen av disse episodene er det noe som tyder på at det var biskoptittelen alene som ga ham denne makten.

Det kan lett slå en at rollen kong Sverre hadde i birkebeinerflokkene og Nikolas' rolle i baglerflokkene, slik de framstilles i sagaene, er veldig like. Begge må kjøpslå med sine flokker, men slår ofte igjennom med sine synspunkt, trolig ikke på grunn av noen klar autoritet og krav på lojalitet innad i flokken, men fordi flokken stoler på deres evner og fordi de har tette personlige bånd til dem.⁸⁸ Over så vi hvordan Nikolas sies å ha vært en nøkkel til å styre baglerflokkene, og mens det er Sverre som kaller inn birkebeinerne til råd, er det gjerne Nikolas som har samme funksjon blant baglerne, ikke deres kongsemne. *Baglersagaene* forteller at Nikolas lot blåse til råd da birkebeinerne hadde forskanset seg i en borg i Bergen. ”Kongen sa at hans råd var at dei skulle bie der og halde slag mot birkebeinane. Dei fleste var samde i denne råda.”⁸⁹ Nikolas var uenig og mente det lureste ville være å dra til Viken og sloss mot birkebeinerne der, dersom de fulgte etter. Det var dette, og ikke rådet kongen kom med og som de fleste var enige i, som ble vedtatt. En lignende episode finner sted i *Sverres saga* der baglerne, etter å ha sett birkebeinernes skip, kunne velge å vente på dem og sloss, eller å ro bort og ikke kjempe mot dem. Det sies at det var ”Nikolas' råd og vilje, og også Sigurd Jarlssons og Reidars, at de skulle ro utetter fjorden og ikke ta noen kamp med kong

⁸⁶ *Bs*, s. 329.

⁸⁷ *Bs*, s. 293.

⁸⁸ Sverre Bagge, *From Gang Leader to the Lord's Anointed*, vol. 8 av *The Viking Collection* (Odense: Odense University Press, 1996), s. 24, 30.

⁸⁹ *Bs*, s. 293–4.

Sverre[...]. Men Harald Såstad og Philippos fra Veien ville vente på kongen. Det ble likevel biskopen som rådde, og de rodde utover.”⁹⁰

Poenget er i og for seg ikke om de to sagaene gir et riktig bilde av beslutningsprosessene i akkurat disse tilfellene, men det er snarere at man så på biskop Nikolas som en flokkleder som ikke var vesensforskjellig fra kong Sverre; begge var hærførere for sine flokker, begge måtte forholde seg til flokken sin i beslutningsprosessene og begge fikk det som regel som de ville på grunn av det Sverre Bagge omtaler som en ”curious mixture of rational calculation, superstition, and strong emotional attachment [...]”.⁹¹ I Nikolas’ tilfelle vil jeg legge spesielt vekt på det siste.

I det generelle studiet av biskopenes makt og politiske rolle er det imidlertid kanskje farlig å legge for mye vekt på det vi med Bagges terminologi kan kalle Nikolas’ ”gang leader”-rolle – eller ”gjenleder”-rolle. Han opptrer som ”gjengleder” på en helt annen måte enn de andre biskopene (i hvert fall som vi vet om) og er dermed atypisk, og kanskje lite egnet til å belyse *biskopenes* rolle. I sagaene virker Nikolas i liten grad å opptre i ”biskoprollen”, i hvert fall slik jeg har kommet til å forstå den. Likevel sier oslobiskopens flokklederfunksjon kanskje noe om at man ikke betraktet biskopene som vesensforskjellige fra andre stormenn.

Det finnes imidlertid også andre grunner til å være ekstra påpasselig når birkebeinernes kilder omtaler Nikolas. Birkebeinerkildene er tendensiøse, og det har lenge blitt sett på med skepsis at Nikolas var så ond og feig som han ofte portretteres i dem. Men det har i liten grad vært stilt spørsmålstegn ved om hans verdslige lederrolle også har vært overdrevet. Det har vært registrert at Nikolas opptrer som en viktigere verdslig leder i de birkebeinervennlige kildene, enn i de mer ”nøytrale” kildene. For eksempel omtales Nikolas mer som en verdslig høvding i *Baglersagaenes* birkebeinervennlige versjon B enn i den mer nøytrale A.⁹² *Sverres saga* og B-versjonen av *Baglersagaene* kan dermed muligens betraktes som et forsoningsprosjekt som trengte en sydebukk: Nikolas. Derfor framstiller den Nikolas som om han handlet nærmest på egenhånd, og var roten til alt ufordelaktig.⁹³

Nikolas tilnærmede enerådighet er nok overdrevet, men det kan herske liten tvil om at han *var* en viktig person i baglerflokken. Hans rolle som antagonist i *Sverres saga* har nok gjort ham mer synlig enn han ellers ville vært, men jeg tror ikke dette bør endre forestillingene om hvordan hans makt var bygd opp.

⁹⁰ *Svs*, s. 205.

⁹¹ Bagge, *From Gang Leader to the Lord's Anointed*, s. 33.

⁹² Vigrestad, *Baglernes organisering 1196–1202*.

⁹³ Vigrestad, *Baglernes organisering 1196–1202*, s. 52.

Biskop Nikolas og kongenes vennskap

Heller ikke i Nikolas' tilfelle virker det å være tjenlig å skille mellom institusjonell og ideologisk makt på den ene siden og tradisjonell nettverksbasert makt på den andre. At biskopenes bruk av institusjonell og ideologisk makt kunne danne grunnlag for vennskap med viktige menn, ser vi prov på i *Sverres saga*. Sagaen forteller at Sverre først kallet til seg Nikolas og hevdet at biskopen hadde sveket ham ved å støtte et opprør. Nikolas ba om nåde og lovet troskap, og sammen med biskop Tore av Hamar og biskop Njål av Stavanger viet han Marteinn, kong Sverres hirdprest, til biskop i Bergen, etter kongens ønske. Etter å ha vært så velvillig, forteller sagaen videre, stod Nikolas nå "høyt i gunst hos kong Sverre. Han var hovedmannen, sammen med kongen, i alle planer som kongen ville sette ut i livet." Videre fortelles det at:

[d]et ble gjort i stand et gjestebud i kongsgården, og det ble bestemt at disse biskopene skulle gi Sverre vigsel og krone ham. Det ble også gjort, de viet ham til konge på apostlene Peter og Pål's dag [29. juni]. Biskop Nikolas forestod vigslingen. Kongen gav dem gode gaver alle sammen, og de skiltes som de beste venner.⁹⁴

Mye er blitt sagt om denne episoden i ettertid. Nikolas var vanligvis en bitter fiende av Sverre og kroningen virker derfor å være et merkelig trekk. Det har også, hos de engelske krønikeskriverne Roger av Hoveden og William av Newburgh, vært indikert at Nikolas ble tvunget til å krone Sverre.⁹⁵ Uansett gir denne episoden nok et prov på hvordan den institusjonelle og ideologiske makten i bispeembetet *kunne* brukes til å opprette og styrke vennskap. Etter å ha lovet troskap til kong Sverre og viet hans kandidat Marteinn til biskop, forteller sagaen at forholdet mellom Nikolas og kongen var svært bra. Da biskopene hadde kronet kong Sverre til konge, ga kongen dem "gode gaver alle sammen, og de skiltes som de beste venner." Dette knytter biskopenes bruk av makten i deres embete tydelig, og nokså eksplisitt, til den gaveutvekslings- og vennskapsideologien som var grunnfestet i den politiske kulturen. Kanskje er opplysningene i sagaen uriktige – vi vet ikke sikkert –, men de viser likevel en forestilling om hvordan makten i embetet *kunne* brukes innen den tradisjonelle politiske kulturen.

Mye senere, i *Håkon Håkonssons saga*, finner vi en rørende scene der biskop Nikolas og kong Håkon befester sitt vennskap til hverandre. Episoden fungerer i fortellingen som for-

⁹⁴ *Svs*, s. 160.

⁹⁵ Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 215. Disse kildene har heller ikke vært fritatt for skeptisk kildekritikk.

spillet til at Nikolas, ved å skrive brev til paven, hjelper Håkon med å unngå at abbeden Sigurd i Tautra velges til erkebiskop etter Guttorms bortgang (1224). Problemet med Sigurd var blant annet at ”han ikke var noen god venn av kongen.”⁹⁶

I skildringen av den nevnte scenen blir vi fortalt at kong Håkon ankom Tønsberg første søndag i advent 1223, og møttes av oslobiskopen som ga ham en hederlig mottakelse. De to utvekslet så gaver. Det er ikke spesifisert hva Nikolas ga, men det fortelles at kongen ga ham nordre del av Oslo-sysselen og et skip, en 17-sesse med fullt utstyr. Deretter ble biskopen invitert til å være hos kongen over jula. Nikolas måtte reise til Oslo, men sendte isteden Ivar prost med mange flotte gaver.⁹⁷ Episoden gir et fint innblikk i hvordan biskoper og konger forholdt seg til hverandre, og dannet og befestet vennskap med hverandre.

Det er verdt å merke seg at dette høyst sannsynlig er et eksempel på et hierarkisk vennskap. I gaveutvekslingen var det klare regler for hva som kunne gis oppover og hva som bare kunne gis nedover i systemet. Våpen symboliserte for eksempel makt og egnet seg derfor godt til å gi nedover. Å gi våpen oppover i systemet var en æreskrenkelse og provokasjon, fordi man dersom man tok imot et våpen, symbolsk samtykket i at man var underlagt giveren. Men dersom det var en rimelig maktmessig og sosial avstand mellom for eksempel en konge som ga et våpen, og mottakeren, var derimot en slik gave svært ærefull.⁹⁸ Det å gi jord og land var det også klare hierarkiske forestillinger knyttet til, og disse kunne bare gis nedover. Når kong Håkon i sagaen gir nordre delen av oslosysselen til Nikolas, og Nikolas oppfører seg som en god venn av ham, viser episoden opprettelsen eller vedlikehold av vennskapsbånd, som også biskopen kunne ha nytte av, men på grunn av de symbolske forestillingene om det å gi jord, ville sannsynligvis en samtidig leser automatisk oppfattet at Nikolas her også frivillig underordnet seg kongen.

Den nye erkebiskopen, Peter fra Hustad skulle også vise kongen velvilje. Sagaen forteller: ”Da biskop Peter kom i land, sendte han kongen et brev som paven hadde skrevet til ham hvor han ber ham være erkebiskopens venn. Erkebiskopen ba i sitt brev også om kongens vennskap, til gjengjeld lovet han ham fullt, trofast vennskap.”⁹⁹

Jernbyrd og politikk

Jernbyrd var et ritual som skulle bevise om noen snakket sant eller ikke, og bygget på forestillingen om guddommelig inngripen. Man gikk fram på følgende måte: Et eller flere

⁹⁶ *HHs*, s. 108.

⁹⁷ *HHs*, s. 107.

⁹⁸ Jón Viðar Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, s. 89.

⁹⁹ *HHs*, s. 138.

stykker jern ble varmet opp til det var glohett, hvorpå den som skulle testes skulle gå på, eller bære det. Dersom han slapp fra det skadefri, eller med bare mindre skader, var testen bestått: Da kunne man regne med at Gud hadde grepet inn og spart den testede, fordi han hadde snakket sant. I sagaene er brukes jernbyrd først og fremst for å avgjøre om kongsemner er av den kongelige slekten de utgir seg for å være.

Biskopenes religiøse stilling og nærhet til Gud ga dem også en mulighet til å legitimere resultatet av religiøse ritualer. Dette ga dem makt. I middelalderen *visste* man at ritualer som hadde med gudsdom å gjøre kunne forfalskes. Det betyr ikke at slike ritualer var betydningsløse. Som Philippe Buc har skrevet var det nettopp *fordi* disse ritualene var så viktige, at man var så bevisst på at de kunne jukses og trikses med.¹⁰⁰ Det ser ut til at jernbyrden kunne gis legitimitet og autoritet av biskopene, og det er liten tvil om at disse ritualene kunne benyttes i det politiske spillet.

Et av de beste eksemplene i sagaene kommer fra *Baglersagaene*, der Erling Steinvegg sies å ha rivalisert med Nikolas' frende Filippus om hvem som skulle være baglernes kongsemne. Erling ville gjennom jernbyrd bevise at han var av kongelig farsætt, men biskop Nikolas var lite lysten på å gjennomføre dette ritualet i Oslo. Han ville heller at jernbyrden skulle gjennomføres i Tønsberg, der danskekongen kunne se det. Dette var et politisk trekk fra Nikolas' side; han trengte tid til å snakke med danskekongen Valdemar, og få vite om han støttet Erling.¹⁰¹ Det gjorde kong Valdemar, og Nikolas skjønnte dermed at det var fånýttes å få Filippus på tronen. Likevel spilte han jernbyrdskortet enda lenger da han presset fram Filippus' jarlstittel: "For eg veit visst at danskekongen vil la deg drepe dersom jarnburden mislykkast for deg. Og enda eg vel kan tenkja meg kven far din har vore, så kan eg snu det den vegen eg vil."¹⁰² Det er antakelig som biskop, og dermed nøkkelmann i ritualet, at Nikolas har full kontroll over jernbyrden. Nøyaktig hva det betyr at han kunne snu det den veien han ville, vet vi ikke.

De norske biskopene og deres makt og nettverk

Sagaene forteller mer om nettverkene, nettverksbyggingen og maktutøvelsen til erkebiskop Øystein og biskop Nikolas, enn om de andre norske biskopene. Ved å samle sammen ulike episoder og nettverksskildringer som røpes om de andre biskopene kan vi kanskje likevel

¹⁰⁰ Philippe Buc, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001), s. 257.

¹⁰¹ Monclair, "Fortidens grunnleggende annerledeshet?", s. 490; *Bs*, s. 286.

¹⁰² *Bs*, s. 287.

danne oss et større og mer generelt bilde av hvordan biskopenes makt var bygd opp, og ble brukt.

Ættebakgrunn

Rollen til biskopenes ætt på den politiske scenen, skal ikke underdrives. Mens biskopene fra gammelt av gjerne hadde vært hirdbiskoper; utlendinger som hadde lite eller ingen ætte-tilhørighet i Norge og som var sterkt knyttet til og avhengig av kongen, ble det i tiden fram mot opprettelsen av den norske kirkeprovinsen i 1152/53 stadig vanligere å rekruttere biskoper fra stormannsslekter, og etter opprettelsen var trolig stort sett alle biskopene av stormannsslekter.¹⁰³

Vi vet ikke noe om alle biskopenes ætter, men de fleste var sannsynligvis av stormannsætt. Erkebiskop Øystein (1158/59–1188) slektet på Torberg Arnesson (av den mektige arnmødlingsætten) og Ulv Uspaksson, svært mektige stormenn på 1000-tallet, og hadde, som vi allerede har sett, en meget mektig ætt i Trøndelag. Han hadde også blodsforbindelser til kongeætten. Stavangerbiskop (1171–1188) og erkebiskop (1188–1213) Eirik Ivarsson hadde sin ættebakgrunn fra Island, men hans far, Ivar Kalvsson, hadde deltatt i slaget på Holmengrå på Magnus Blindes side og var biskop i Nidaros i 1140-årene. Erkebiskop Peter av Husastad (1225–1226) tilhørte på sin side trolig standals-ætten, og var dessuten frende med erkebiskop Øystein på morssiden, mens erkebiskop Sigurd Eindridesson (1231–1252) var sønn av birkebeinerhøvdingen og merkesmannen Eindride Hallkjellsson. Nikolas Arnesson hadde den kanskje mest imponerende ætten. Som sønn av lendmannen Arne kongsmåg på Stårheim og Ingrid Rangvaldsdatter – som var kong Harald Gilles enke og svensk prinsesse –, halvbror av kong Inge Krokrygg og Orm Ivarsson kongsbror og tremenning av dronning Margrethe Eiriksdatter, var han av en av landets fornemste ætter. Han var knyttet til både dansk og svensk kongeætt og også til Magnus Erlingsson. Stavangerbiskopen Åskell Jonsson (1226–1254) var bror av de fremstående lendmennene Asbjørn Jonsson og Gaut Jonsson, hvilket betyr at ætten hans må ha vært mektig.¹⁰⁴

Dette er de biskopene fra perioden vi vet noe konkret om ættebakgrunnen til, men sannsynligvis var det altså vanlig at de var av stormannsætt, noe som ga dem et godt utgangspunkt som politiske aktører. Ser vi igjen til Danmark stemmer dette bildet godt med det vi ser

¹⁰³ Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet*, s. 333.

¹⁰⁴ Opplysningene om ættebakgrunnen til biskopene er hentet fra Audun Dybdahl, "Øystein Erlendsson"; Magnús Stefánsson, "Eirik Ivarsson"; Terje Bratberg "Peter Brynjulfsson av Husastad"; Audun Dybdahl, "Sigurd Eindridesson Tafse"; Sverre Bagge, "Nikolas Arnesson"; Knut Helle, "Åskell Jonsson", i *Norsk biografisk leksikon*, snl.no.

konturene av i Norge. Erkebiskop Absalon var for eksempel av en av det danske rikets mektigste slekter – så mektig var den at danske historikere har måttet gi den et navn: Hvideslekten. Hvideslekten fostret mange av Danmarks mektigste, og ikke mindre enn ti biskoper, hvorav fem ble erkebiskoper.¹⁰⁵ ”De fleste [danske biskopene] tilhørte landets stormannsslægter, og de blev netop biskopper i kraft af den positionen, det gav dem”, skriver den danske historikeren Niels Lund.¹⁰⁶ Det samme var åpenbart riktig i Norge, og det forteller oss kanskje noe om bispeembetet: Enten at det var så viktig at de mektigste mennene i landet ønsket makten som lå i det, og vant, nettopp fordi de var mektigst, eller det kan fortelle at man ønsket mektige menn på bispestolen fordi de kunne kjempe mest effektivt for kirkens rettigheter. Trolig er en kombinasjon av disse to det mest sannsynlige.

Biskopenes legitimering og kongens vennskap

Kildene røper også andre eksempler på at biskoper bygget og utøvet makt. Over ble det forklart hvordan Nikolas sies å ha brukt sin ideologiske makt og rolle i jernbyrden på en politisk måte. Noe lignende antydes av en episode fra *Håkon Håkonssons saga*, da med en annen biskop i hovedrollen. I forbindelse med arvestriden mellom Håkon Håkonsson og Skule jarl, stod erkebiskop Guttorm opprinnelig på Skules side. Håkon skal visstnok ha blitt nektet en mottakelse med prosesjon og ringende kirkeklokker da han kom til Nidaros i 1218 (det var denne måten man skulle motta en konge på i høymiddelalderen, og det var et kraftig symbol på at man anerkjente kongen som en legitim mann på tronen), etter sigende fordi erkebiskopen ikke trodde han var ektefødt og dermed den rettmessige arvtakeren til tronen.¹⁰⁷ Dette var et meget kraftig signal fra en mektig mann med mye autoritet. Senere stilte erkebiskopen seg mer positivt til Håkon, og da Håkons mor bar jern for å bevise hans rettmessige opphav, stod ikke bare erkebiskopen bak jernbyrden; da den var overstått ga han den i tillegg legitimitet ved å true dem som ikke godtok resultatet av den med bannlysning,¹⁰⁸ og ved å vise kongen den ære han hadde nektet å gjøre tidligere, det vil si å ringe med kirkeklokkene og å møte ham med prosesjon. Slik kunne alle se og høre at jernbyrden hadde gått riktig for seg. Erkebiskopen gikk god for ritualet som hadde funnet sted og dermed også for Håkon Håkonsson som den rettmessige kongen.

¹⁰⁵ Verwohlt, ”Absalons slægt og våben”, s. 25.

¹⁰⁶ Lund, ”Absalon som kriger og politiker”, s. 77.

¹⁰⁷ Hanne Monclair, *Forestillinger om kongen i norsk middelalder gjennom ritualene og symbolene rundt ham*, bd. 44 i *KULTs skriftserie* (Oslo: Norges forskningsråd, 1995), s. 55. *HHs*, s. 56–57.

¹⁰⁸ Arnved Nedkvitne, *Lay Belief in Norse Society 1000–1350* (København: Museum Tusculanum, 2009), s. 252–53.

Begivenhetene som ledet opp mot jernbyrden er også viktige. Erkebiskopen, som i utgangspunktet hadde støttet Skule, var bortreist, og dette sammenfalt godt med at bærejernet som skulle brukes forsvant på mystisk vis. Hanne Monclair har påpekt at det er åpenbart at sagaforfatteren har villet formidle at Skule ville manipulere gudsdommen og derfor ville vente på erkebiskopen.¹⁰⁹ Altså var jernbyrden ikke bare et nøytralt middel til å få vite sannheten om kongeætten, den inngikk også i høyeste grad som en del av det politiske spillet.

Men tilbake i Trondheim for å overvære jernbyrden virker erkebiskopen altså, dessverre for Skule, å ha endret sitt syn på Håkon. Kåre Lunden mener årsaken til denne endringen i erkebiskopens holdning til Håkon er å finne i et udatert brev som ga erkebiskopen rett til å slå mynt.¹¹⁰ Håkon trengte biskopenes velvilje, og var derfor villig til å gi mye for å skape og opprettholde gode forbindelser med dem. Dermed inngikk også ritualet og etterspillet av ritualet i det politiske spillet, ved at erkebiskopen legitimerte Håkon og fikk hans vennskap og velvilje igjen.

Jeg tror på flere måter det er nyttig å se på jernbyrden og lignende seremonier, ikke bare som nøytrale tester av ekthet, men også som politisk viktige ritualer, som underbygget biskopenes makt.¹¹¹ Jernbyrden var ikke del av en religiøs praksis som var godkjent fra sentrale hold. Likevel benyttes den av selve erkebiskopen for å avgjøre hvem som skal ha den norske tronen, selv et godt stykke ut på 1200-tallet. Det kan det ha vært delvis pragmatiske grunner til.

Før jernbyrden i *Håkon Håkonssons saga* går det imidlertid fram at biskopene knyttet seg til Skule jarl i vennskap, ikke til Håkon. Da kong Håkon spurte erkebiskopen om hvorfor han ikke vil møte ham med prosesjon, svarte erkebiskopen at det var fordi det var tvil om han virkelig var rett arving, og fortalte samtidig at alle biskopene var enige.¹¹² Men Skule hadde de åpenbart et godt forhold til noe utsagnene "[E]rkebiskopen [viste] kongen ingen vennlighet, men jarlen og erkebiskopen møttes hver dag og var de beste venner",¹¹³ og "Kongen og biskopene talte sjelden med hverandre, men jarlen talte ofte med biskopene",¹¹⁴ kan tas til inntekt for. Jernbyrden er det definitive vendepunktet, hvor Håkon i stor grad vinner

¹⁰⁹ Monclair, "Fortidens grunnleggende annerledeshet?", s. 492.

¹¹⁰ Lunden, *Norge under Sverreætten*, s. 196.

¹¹¹ Ildprøver, et ritual som ble brukt som bevis i helgenkåringer, er blitt diskutert som del av det politiske spillet i Kim Esmark, "Hellige ben i individet", i *Gaver ritualer, konflikter: Et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalderhistorie*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson (Oslo: Unipub, 2010).

¹¹² *HHs*, s. 56–7.

¹¹³ *HHs*, s. 56.

¹¹⁴ *HHs*, s. 57.

biskopenes støtte. Som vi så, trenger ikke grunnen til dette være at de lot seg overbevise av jernbyrden. Det er nok like sannsynlig at det var politiske grunner til det.

Biskop Pål av Hamar gikk imidlertid mot strømmen og pleiet vennskap til Skule heller enn Håkon. Hovedgrunnlaget til dette var nok konflikten han hadde gående med sistnevnte, og vennskapet med Skule var nøkkelen til å få noe ut av konflikten. Skule trengte geistlig støtte og biskopen trengte Skules hjelp i konflikten. Kong Håkon gjorde nemlig krav på den militært og økonomisk viktige Helgøya i Mjøsa, en øy som baglerkongen Inge hadde gitt til bispesetet på Hamar. Sagaen forteller at i forliksmøtene med kong Håkon var biskop Pål alltid hardere i sin sak når Skule var til stede.¹¹⁵

Som biskop var Pål bindeledd mellom paven og verdslige aktører. Sammen med Skule greide han å lokke fram et pavebrev som påla Skule å gå med våpen mot Håkon, dersom Håkon ikke ga etter, og løsningen ble et kompromiss.¹¹⁶ Men som Kåre Lunden ganske riktig har påpekt: "[V]idere forsøk biskop Pål og Skule gjorde på å fremstille Håkon som en ny Sverre overfor paven og andre fyrster, var dømt til å mislykkes så lenge de andre bispene med erkebisen i spissen enten støttet kongen eller stilte seg nøytralt."¹¹⁷

Det faktum at det bare er tilfeldigheter som gjør at vi får vite at kong Inge hadde gitt Helgøya til bispesetet på Hamar, indikerer også at kongens gaveutveksling med biskopene var nokså vanlig.

Flere episoder gir det samme inntrykket av vennskap som stiftes mellom biskopene og viktige personer, aller helst kongen. Erkebiskop Sigurd og den framtidige erkebiskopen Einar Smjorbak legitimerte Håkon Unge som konge ved at Einar ga ham kongsnavn og Sigurd var samtykkende til stede under seansen. Dette var handlinger som styrket båndene. Sagaen forteller at "[s]amme dag var erkebiskopen i gjestebud hos kongen, og kongen i gjestebud hos erkebiskopen, og de ga hinannen gode gaver."¹¹⁸ Senere fortelles det at Einar, nå som erkebiskop, var Håkon Unges beste venn, fordi han hadde gitt ham kongsnavn.¹¹⁹ Dette er, slik jeg ser det, et kroneksempel på det å bruke embetet for å opprette vennskap.

¹¹⁵ *HHs*, s. 198.

¹¹⁶ Lunden, *Norge under Sverreætten*, s. 197–8.

¹¹⁷ Lunden, *Norge under Sverreætten*, s. 198.

¹¹⁸ *HHs*, s. 240.

¹¹⁹ *HHs*, s. 321.

Erkebiskop Einar ga også Magnus Lagabøte kongsnavn, og oppnådde lignende effekt. I kjølvannet av seremonien fikk erkebiskopen flere gaver, blant et svært kostbart skip på over 20 rom,¹²⁰ et symbol på vennskapet mellom de to.

Biskoper, deres hird og ambulering

Straks etter Eirik Ivarsson (erkebiskop 1188–1213) ble ”forfremmet” fra biskop i Stavanger til erkebiskop, brøt det, i følge *Sverres saga*, ut konflikter mellom ham og kong Sverre. Et av stridspunktene som ble tatt opp var Eiriks følge, som Sverre hevdet var alt for stort. Med bakgrunn i den gamle lovboken hadde erkebiskopen kun lov til å ha med seg ha med seg 30 mann, hvorav tolv kunne være væpnet. Erkebiskopen reiste derimot med et stort skip med minst 90 fullt væpnede menn.¹²¹ Kildene røper at flere av biskopene hadde et slags krigerfølge eller en slags hird, en indre krets av menn som var sterk tilknyttet dem. Sagaene forteller flere ganger om biskopenes huskarer, biskopmenn og ikke-navngitte grupper av menn som reiser sammen med biskopen. Trolig er disse uttrykk for samme fenomen. I forbindelse med Eiriks følge brukes ordet ”hirð”, rett fram.¹²²

Biskopenes hird indikerer flere trekk ved deres politiske virke. For det første viser det at de og de mektigste verdslige aktørene ikke var vesensforskjellige på dette området. Disse aktørene kunne knytte til seg en gruppe menn, en indre krets med sterke bånd – menn de ga ”mat og klær til”.¹²³ Kongen hadde sitt krigerfølge, og hans lendmenn og sysselmenn kunne også ha det. Mange av lendmennene reiste rundt med kongen, slik at kongens og lendmennenes krigerfølger utgjorde kongens hær, og alt tyder på at dette styrket båndene mellom dem.

Sverres saga vitner om at også biskopene kunne reise rundt med kongen, og dette må ha vært godt for vennskapet dem i mellom. Kong Magnus Erlingssons ”beste venn”, erkebiskop Øystein, fortelles ved flere anledninger å ha reist med Magnus Erlingsson: ”Og da de seilte nordfra til Stad, kom kong Magnus og Erling jarl, erkebiskop Øystein, Orm kongsbror og mange lendmenn seilende mot dem. De hadde en mektig hær og store skip.”¹²⁴ Og senere: ”Med [kong Magnus og hæren] var erkebiskop Øystein, Orm kongsbror, Arne kongsmågs

¹²⁰ *HHs*, s. 338. Magnus Lagabøte fikk kongsnavn noen år etter jeg har valgt å sette sluttstreken for undersøkelsen, men jeg har valgt å nevne det like fullt.

¹²¹ Oluf Kolsrud, *Noregs Kyrkjesoga I. Millomalderen* (Oslo: Aschehoug, 1958), s. 226.

¹²² *Sverris saga*, red. av Jónas Kristjánsson og Þórður Ingi Guðjónsson, bd. 30 i *Íslensk fornrit* (Reykjavík : Hið íslenska fornritafélag, 2007), kap. CXVII; *Svs*, s. 150.

¹²³ *Svs*, s. 151.

¹²⁴ *Svs*, s. 43.

sønner Nikolas og Philippus, og alle lendmenn fra syd i landet...”¹²⁵ Det samme indikeres av et slag i Bergen, der erkebiskopen lå med skipet sitt på Jonsbryggene. Da slaget brøt ut løp mennene hans ut i land med våpen for å hjelpe kong Magnus.¹²⁶ Trolig var erkebiskopen der med sitt skip og sine menn, fordi kong Magnus var der.

Sagaen forteller også at Eirik, da som biskop av Stavanger, på et punkt møtte Magnus Erlingsson og rådet ham til å reise til Bergen, der birkebeinerne var, fordi de neppe var forberedt på å sloss. Deretter står det at ”[k]ongen likte dette rådet godt. Biskop Eirik av Stavanger samlet alt det mannskap han fikk tak i, og stilte selv huskarene sine. Han drog også med kong Magnus, og kongen fikk dessuten mye folk fra herredene.”¹²⁷ Utsagnet om at kongen likte rådet godt, ligner den måten å snakke om vennskap på som sagaene fører.¹²⁸ Det virker tydelig at det å reise med kongen – det å stille seg og sine menn til disposisjon for ham – også var en måte å opprettholde gode relasjoner og vennskap med ham på.

Eirik gjorde nok også andre ting for å vedlikeholde et godt forhold til Magnus Erlingsson, for det var antakelig som svar på sin støtte og vennskap at Eirik og hans bispesete i Stavanger ble skjenket selve byen Stavanger, med alle de inntektene det førte med seg, både leidangsskatt og inntekter av rettshåndhevingen.¹²⁹

Et annet viktig moment ved det å reise med et krigerfølge kommer fram i maktaspektet ved fysisk tilstedeværelse, et helt avgjørende aspekt å forstå når man skal snakke om makt i middelalderen. Kongen ambulerer rundt i landet med sine menn og viste fram sin makt visuelt, og gjennom å utklasse stormenn i konflikter. En viktig del av konfliktene med stormennene var for kongen at han kunne markere sin overlegene makt i lokalsamfunnene, der man i utgangspunktet bare hadde en kontekstuell lojalitet til ham.¹³⁰ Kongens nærvær var altså viktig. Biskopene gjorde også krav på en slags lojalitet og ved å reise rundt med et væpnet følge og vise seg, kan kanskje også biskopene ha oppnådd lojalitet og seier i konflikter.¹³¹ Spørsmålet er hvorvidt biskopene brukte krigerfølgene for å tvinge lokalbefolkningen til å gjøre som de ville og til å avgjøre konflikter, eller ikke. Biskopene skulle i

¹²⁵ *Svs*, s. 57. Mannen som refereres til som ”Arne kongsmåg” er lendmannen Arne på Stårheim, og sønnen Nikolas er den framtidige oslobiskopen.

¹²⁶ *Svs*, s. 103

¹²⁷ *Svs*, s. 76.

¹²⁸ Sagaene er veldig opptatt av å fortelle for eksempel hvem som snakket vennlig og uvennlig sammen, hvem som ikke snakket sammen, hvem som ga hverandre mat og drikke og nå også hvem som likte hverandres råd. Den utstrakte fokuseringen på denne typen ting kan til tider fortone seg litt underlig, men sett på som indikatorer for ulike grader av vennskap, med de vennskapsteoriene jeg bruker i denne oppgaven, gir det absolutt mening at disse opplysningene er viktige i en politisk fortelling.

¹²⁹ Magnus Stefansson, ”Eirik Ivarsson”, i *Norsk biografisk leksikon*, snl.no.

¹³⁰ Orning, *Unpredictability and Precedence*, s. 319–325.

¹³¹ For mer om betydningen til det visuelle uttrykket krigerfølget ga se Monclair, *Forestillinger om kongen i norsk middelalder*, s. 58–61.

utgangspunktet, i henhold til kanonisk rett, ikke bruke våpenmakt, men det var en tvetydighet som gjorde rollen til biskopenes følge åpen for tolkning,¹³² og i hvilken grad biskopene brukte hirdfølget til å tvinge andre til underkastelse er et åpent spørsmål. I *Sverres saga* påstår erkebiskop Eirik at hans menn farer fredlig fram der de kommer, i motsetning til Sverres.¹³³ Dette henspiller nok først og fremst på plyndring, men når sagaenes biskoper ønsker å tvinge andre til å handle på en bestemt måte virker de mye heller å true eller lokke med sjelens videre skjebne, enn å true med militære represalier. Dette punktet må vi la ligge inntil videre, og jeg kan bare peke framover til neste kapittel som handler om bruk av sjelen i det politiske spillet, der dette blir mer utførlig tatt opp.

Et siste aspekt ved kongens ambulerende er at han fikk mulighet til å opprette vennskapelige forbindelser med stormenn i forskjellige deler av landet, og dermed kunne opparbeide seg svært store nettverk. Det er da nærliggende å spørre om biskopene brukte sine visitasreiser på lignende måte. Sannsynligvis har de gjort det. Kildene er ganske sparsomme i omtalen av hva biskopene gjorde på sine visitas, men at de ”tok fri” fra sin sedvanlige nettverksbygging, er vel heller tvilsomt.

Biskop Arnes venner

Biskopenes vennskap med det absolutte toppskiktet på den politiske arenaen er altså vel-dokumentert, men de norske kildene gir i liten grad en bredere beskrivelse av biskopenes nettverksbygging. For å få denne bredere beskrivelsen må vi kanskje til Island. Vi har slått fast at i hvert fall de mektigste norske biskopene bygget makt gjennom omfattende vennsksforbindelser. Men det finnes egentlig ganske få direkte vitnemål i den norske kongemaktens narrative kilder om hvordan de bygget og pleiet disse nettverkene. Den islandske *Biskop Arnes saga* har derimot en biskop som hovedperson og går derfor nærmere inn på hvordan Arne som *biskop*, kunne bygge slike nettverk.

Sagaen har åpenbart et slags kirkeideologisk utgangspunkt og perspektiv. Noen utsagn i den gjør det tydelig at den ønsker å framstille Arne som en kirkens mann, ikke som en verdslig politiker. Vi blir blant annet fortalt at Arne:

beseiret sine og kirkens uvenner med fasthet og ikke med en mengde mennesker og beseiret deres krigsmaskiner – selv om dette skjedde sent – ikke med pengegaver til den som ble jaget på flukt, men med målbevisst kjærlighet fra den allmechtige Gud og med hans støtte til etterkommerne.¹³⁴

¹³² Sveinung K. Boye, ”Kirkens stridsmenn: Geistlighet, vold og krigføring i den norske borgerkrigstiden” i *Fortid*, nr. 4 2010.

¹³³ *Svs*, s. 151.

¹³⁴ *BA*s, kap. 102.

Hvis det er slik sagaen ønsker å vise biskopen, glipper imidlertid den ideologiske framstillingen ganske spektakulært, og biskop Arne framstår ellers i svært stor grad som en tradisjonell, verdslig høvding. Den gregorianske reformbevegelsen var i utgangspunktet noe upersonlig som kirken i hele Europa prøvde å drive igjennom, men i sagaen er det åpenbart at biskopen kjempet for reformens idealer gjennom personlige nettverk. Det var åpenbart alliansegrupperinger som stod mot hverandre i kirkekampen: Arne i fronten for den ene og diverse stormenn i fronten av andre, men tilhengerne av disse grupperingene var først og fremst opptatt av sine bånd til lederpersonene, ikke nødvendigvis i kirkekampen. Det kommer tydelig fram i konflikten med en av biskopens motstandere, Orm: ”Orm var rik på mektige og gode frender og trakk mange med seg. Biskopen var uvennlig mot alle som støttet Orm. Orm skapte også etter evne vansker for biskopen og hans venner.”¹³⁵

I sagaen virker Arne å bygge opp og vedlikeholde sine vennskap på klassisk ”verdslig” vis. De storslåtte gjestebudene har ofte blitt selve symbolet på denne typen nettverksbygging; en ideell arena for å vise gavmildhet overfor en større gruppe mennesker. Biskop Arne er kjent med fenomenet:

Herr biskop Arne holdt også ofte gjestebud med mange innbudte gjester ved bispestolen. Gjestebudene ble holdt med stor iver og raushet, for han tok gjerne imot mye fra andre, samtidig som han var svært villig til å gjøre mye for andre. På grunn av disse og lignende forhold ble han overmåte vidgjeten og oppsøkt av almuen.¹³⁶

De norske kildene forteller lite om biskopenes gjestebud, men det kommer fram i *Håkon Håkonssons saga* at erkebiskopen og kongen inviterte hverandre i gjestebud.¹³⁷

Sagaen forteller også at Arne fungerte som voldgiftsmann i de sakene sysselmennene ikke bestemte i, og videre, uten blygsel, at han dømte mer etter hva som kunne gi ham gunstige vennsforbindelser enn etter en vurdering av hva som var ”rettferdig”. Han sies blant annet å ha dømt strengere mot sine venner enn mot andre. Det ramses opp flere grunner til dette, blant annet at ”han gjorde seg til venns med sine uvenner [...] slik Jon Loftsson i sin tid hadde gjort, da han forlikte seg med uvennene sine ved hjelp av heder og gaver.”¹³⁸ Gunstige dommer sidestilles her med gaver, og sammenlikningen med den mektige høvdingen Jon Loftsson taler for seg selv. Arne kunne imidlertid ikke bare forsømme sine venner, for da ville han miste dem, og det var han klar over. Derfor fortsetter sagaen sin ber-

¹³⁵ BAs, kap. 100.

¹³⁶ BAs, kap. 13.

¹³⁷ HHs, s. 240.

¹³⁸ BAs, kap. 13.

etning med å forklare hvordan han greide å holde på sitt vennskap med geistligheten, selv om han felte harde dommer mot dem:

Men når folk syntes biskop Arne var for hard i sine dommer mot de geistlige når de handlet ulovelig mot legfolk, kom for det fjerde det at han beklaget deres synder. Derfor la han vinn på å venne dem av med all upassende oppførsel, slik at Den Hellige Guds kristendom aldri skulle bli vanæret av dem. Mang en gang skjedde det, når de geistlige med glede gav etter overfor ham, at han tildelte dem lønnsomme embeder eller hjalp dem på annen måte, slik at de kunne bli tilfreds med utfallet.¹³⁹

Vi kan ikke umiddelbart anta at de norske biskopene hadde tilsvarende roller i Norge men det gir allikevel et bilde av den opportunistiske biskopen, som benytter en hver anledning til å øke sin makt.

Biskop Arne greide også, på samme måte som de norske biskopene, å bruke sin makt til å oppnå velvilje fra kongen gjennom sin makt til å mobilisere folket på Island. Arne kjempet for at de såkalte ”stadene” (områdene som var knyttet til kirkene) skulle tilhøre kirken, ikke dem som hadde latt kirkene bygge, eller deres etterkommere. Dette var en vanskelig kamp å føre mot det verdslige aristokratiet. Kong Magnus Lagabøte hadde på sin side problemer med å innføre lovboken *Jónsbók*, og Arne skrev til kong Magnus, som svarte at han ville støtte Arne i hans vilje dersom biskopen kunne oppfordre folket på Island til å vedta hans lovbok: Han ”hevdet at han hadde fått vite at biskopen fremfor noen annen på grunn av sin stand, sin vigsel og dyktighet ville få et lovtak igjennom hos folk i landet.”¹⁴⁰ Det fortelles også at det med brevet fulgte kostbare gaver. Litt senere i sagaen fortelles det at Arne sendte kongen en vakker hest. Han spilte altså det verdslige aristokratiet på Island utover side-linjen ved å bruke sin makt til å opprette et vennskap med kongen.

Da Magnus Lagabøte døde oppstod det en ny og uavklart situasjon. Kong Eirik Magnusson og hans formyndere var ikke like vennlig innstilt overfor Arne og den norske kirken. Klimaet for kirkekamp forverret seg kraftig, men vendepunktet kom da Eirik trengte Arnes hjelp. Kong Eirik Magnusson stod ansikt til ansikt med alvorlige trusler utenfra – svenskene truet med å angripe Norge og brenne Viken – og etter å ha møtt lite forståelse fra islendingene da han forsøkte å by ut leidang herfra, var det opp til biskop Arne å snu stemningen i kongens favør. Sagaen forteller at det greide han, og ”Sira Gudmund seilte tilbake til Norge samme sommer og lovpriste biskop Arne for hans trofasthet og gavmildhet da han talte med kongen om saken.”¹⁴¹ Straks bedret klimaet for kirkekamp seg igjen.

¹³⁹ *BA*s, kap. 13.

¹⁴⁰ *BA*s, kap. 20.

¹⁴¹ *BA*s, kap. 111. I dette eksempelet blir det veldig eksplisitt at denne tjenesten oppfattes som ”gavmildhet” av biskopen.

Biskopen ser ut til å ha brukt en blanding av sine betydelige nettverk og ”guddommelig autoritet” som lå i bispeembetet til å mobilisere støtte til kongen, for slik å kunne smi tettere bånd til ham.

Denne analysen av biskop Arnes nettverksbygging støtter opp om det bildet jeg allerede har malt av de norske biskopene. De virker å ha hatt en opportunistisk høvdingmentalitet, der de brukte sin makt i alle former bevisst for å øke makten ytterligere med vennskapsbånd: det være seg allerede oppbygde nettverk, ”guddommelig autoritet”, legitimerende makt eller enhver annen makt som tilfalt dem. Arne brukte sin rolle som voldgiftsmann til å øke sin makt i det politiske spillet og han brukte sin innflytelse på Island til å danne vennskap med kongen, på samme måte som Øystein hadde gjort med sin innflytelse i Trøndelag, som gjorde ham enda mektigere.

Oppsummering og konklusjon

”Det er mitt råd til dere, gode høvdingar, at dere røkter med omtanke det embetet som Gud har satt dere i. Husk alltid på at det er ikke deres farsgods eller arv...”¹⁴² Rådet Sverre ga biskopene er ikke bare et råd, men også en kritikk av hvordan de brukte sitt embete. Og ganske riktig virker kildene å indikere at flere av biskopene brukte embetet sitt *nøyaktig* som om det var deres farsgods og arv: til å bygge opp et personlig maktgrunnlag.

Embetet var viktig fordi det hevet en aktør til å status som en slags ”chief”, for å bruke Marshall D. Sahlins’ terminologi. Bagge har også brukt begrepet på aktører i den norske borgerkrigstiden, men i vår sammenheng har det vært nødvendig å utvide begrepet og gi plass til mer enn kravet om økonomiske ytelser. Biskopen fikk rett på både økonomiske ytelser og ideologisk makt: Tiende, ressurser fra kirkens jord og bøter i kirkerettssaker, i tillegg til autoritet til å legitimere kongsemner og kongedømmet, til å sanksjonere korstog i miniatyr innenfor rikets grenser, til å mobilisere til handling gitte handlinger og, som vi skal se mer av senere, til å bannlyse. Alt dette fulgte, i hvert fall til en viss grad, med embetet, og kan oppfattes som noe institusjonelt. Men ser vi på kildene blir det klart at å operere med et skille mellom formell makt og nettverksbasert makt nærmest blir anakronistisk, fordi biskopene selv ikke ser ut til å ha skilt mellom de to. De brukte ressursene og makten embetet ga dem i et gaveutvekslingssystem, som ikke foregikk innenfor de institusjonelle rammene. Makt var makt, og personlig makt og embetsmakt ser man ikke ut til å ha skjelnet mellom.

¹⁴² *SvS*, s. 162.

Biskopene var stort sett rekruttert fra norske stormannsslekter, og hadde dermed gjerne solide ættenettverk og kunnskap om hvordan disse kunne brukes, også før de ble biskoper. Med bispeembetet bygget de sin makt på samme måte, men de hadde et utvidet ressursgrunnlag, både materielt og ideologisk, i det politiske spillet.

Biskopene spilte altså for en stor del det samme politiske spillet som de andre aktørene, men hadde også andre kort å spille ut enn de andre aktørene. Etter en gjennomgang av hvordan biskopene bygget sin makt, virker det nå på sin plass å se hvordan de benyttet sin særstilling: sin kontroll eller delvise kontroll over sjelens skjebne, i det politiske spillet.

Kapittel 3

Sjelen

Selv om Ravn som en ny Akab ville forandre den rettvise Nabots vingård til en kjøkkenhage, lot biskop Arne som en ny Elias en ild av trusler fra De hellige skrifter fly over sine fiender. Med eksempler fra den gamle og den nye pakt, viste han hvilken slutt på livet de hadde fått som brøt ned rett tro og skitnet til hellige templer.¹⁴³

Sagamaterialet gir oss eksempler på både lovnader om paradiset og trusler om bann og helvete. Det er først og fremst biskopene og i noen grad korsbrødrene som står for dette: en kontroll over sjelens videre skjebne og en mulighet til å definere hva som er rett i forhold til Gud.

På samme måte som vist i forrige kapittel kan det se ut til at også kontrollen over sjelen inngikk i et større politisk system og i en politisk kultur som biskopene manøvrerte seg i for å tjene sine formål. Jeg har likevel ikke sett noen historiker som har forsøkt å se det på denne måten. I det følgende ønsker jeg å vise hvordan biskopene brukte kontrollen over sjelens skjebne aktivt i politiske strategier som kunne brukes til å tvinge mennesker til lydighet, mobilisere dem til å handle på ønsket vis, eller å stifte vennskap med dem. Biskopene var ledende personer i kirkeorganisasjonen og på denne måten et slags bindeledd mellom menneskene og Gud. Dette kapittelet skal handle om hvordan de brukte sin potensielle innvirkning på folks sjeler og sin nærhet til Gud i politisk sammenheng.

Kampen om sjelen

Vi kan merke oss først og sist at biskopene ikke var de eneste som gjorde krav på å ha et nært forhold til Gud. Kongen ønsket å være, og *skulle* da også være Guds representant på jorden. Når denne kongen var i konflikt med en nærmest samlet norsk høygeistlighet, kunne det lett bli krangel om hvem som stod på Guds side.

Nærheten til Gud og autoriteten som fulgte med kan kanskje knyttes til de vennskapsforestillingene som gjorde seg gjeldende i middelaldersamfunnet. Ved å gjøre som biskopen sa, skapte og vedlikeholdt man vennskapsforbindelser, ikke bare med biskopen, men også med Gud, fordi biskopen stod Ham nær: Å være venn med biskopen var å være venn med Gud. Å gjennomføre biskopens vilje var dermed godt for sjelen. Dette virker å ha vært mye av nøkkelen til biskopenes autoritet.

¹⁴³ BAs, kap. 123.

Det er dermed interessant å se hvordan kong Sverre ser ut til å ha tatt opp kampen om hvem som skulle ha kontroll over Guds vennskap. I *Sverres saga* holder Håvard Jarlsson en tale for bymennene, i kjølvannet av Sverres seier over Magnus Erlingsson i slaget ved Fimreite i 1184. Der påpeker han at det er bedre for dem å søke Sverres vennskap, enn å kjempe mot ham som fiender. Når Sverre entrer ”talestolen”, refser han Magnus og Erling for å ha gjort illegitimt krav på deres maktposisjon, og avslutter med å be Magnus’ menn om å forlate byen og å takke alle sine og ”Guds venner”. Jón Viðar Sigurðsson har trukket frem denne episoden, og forklarer videre:

Møtet er med andre ord innrammet av en vennskapsforestilling, innledningsvis er det vennskapet med Sverre som framheves, avslutningsvis det med Gud. Vennskapet med Sverre og Gud, som dreier seg om å følge hans bud, kobles sammen. De som er Guds venner, eller ønsker å bli det, er også Sverres venner.¹⁴⁴

Det virker altså å ha vært en kamp mellom den norske høygeistligheten og kongemakten om hvem som skulle ha monopol på dette tette forholdet til Gud. I kildene, både *Sverres saga* og *En tale mot biskopene*, bruker både Sverre og hans tilhengere enhver anledning til å latterliggjøre biskopenes påståtte særstilling overfor Gud. Spesielt tydelig blir dette i kong Sverres gravtale til Erling Skakke i *Sverres saga*, der han, i karakteristisk ironisk og spydig stil, harselerer med geistlighetens påståtte nærhet til Gud, og mulighet til å love paradis:

Nå kan vi alle glede oss over helligheten til en så stor mengde menn som her må ha nådd den hvis det er som erkebiskopen har sagt, at alle de som ha falt sammen med Erling jarl er blitt hellige menn. Da kan vi også tenke oss hvor hellig Erling selv må være blitt [...]. Vi må også vente oss at hans forbønn vil veie tungt hos den allmektige Gud, hvis det ikke er så at erkebiskopen har vært noe partisk i sin dom da han sa dette.¹⁴⁵

Så henvender Sverre seg til de etterlatte til dem som falt med Erling Skakke, stadig med en spiss og ironisk tunge:

[F]or dere må gleden være enda større over at disse mennene nå har forlatt det jordiske samvær. Tenk nøye over erkebiskopens løfte – nå er det gått så lenge at blodet er blitt kaldt! Og skjønt vi enda ikke kan glede oss ved mirakler som de har gjort, så er det iallfall blitt bra med helgener i byen. [...] Mitt råd er at dere [...] ber for dem som har forlatt denne verden [...]. [...] Be Gud at han tilgir dem alle synder, og forbarmer seg over deres sjeler.¹⁴⁶

Sverre harselerer her krast med erkebiskopens autoritet, og han spiller på de etterlattes frykt. Dersom de for sikkerhets skyld skulle ta Sverres råd, og be for de fallendes sjeler, er de automatisk med på å så tvil om erkebiskopens guddommelige autoritet.

¹⁴⁴ Jón Viðar Sigurðsson, *Den vennlige vikingen*, s. 69–70.

¹⁴⁵ *SvS*, s. 52.

¹⁴⁶ *SvS*, s. 53.

På samme måte gir sagaens mange tilfeller av guddommelig inngripen bare mening dersom Gud stod på Sverres side i konflikten, ikke biskopenes, og det kanskje kraftigste angrepet på biskopenes autoritet er i så måte, når Sverre insinuerer at det er erkebiskop Eriks urettmessige bannstråle som gjorde ham blind. Slik er guddommelig inngripen brukt som propaganda for å vise hvem som stod Gud nærmest.¹⁴⁷ Kampen mot biskopenes autoritet føres også i *En tale mot biskopene*, der det også, blant annet, er biskopenes urettferdige bann som kritiseres.

Frelsen og fortapelsen

Det er vanskelig å studere biskopenes bruk av sjelen politiske i politiske sammenhenger i Norge: Først og fremst er det vanskelig fordi de norske kildene er lite opptatt av biskopene og hvordan de fungerte politisk. Det er stort sett i samarbeid og konflikt med kongemakten at biskopene synliggjøres i de norske kildene. I det følgende kommer derfor *Biskop Arnes saga* til å være en av hovedkildene; den er skrevet fra et annet perspektiv og kan fortelle hvordan en biskop kunne forholde seg til sjelen, i konflikt og samarbeid med stormenn og allmue, ikke bare med kongen. Det virker sannsynlig at det kan være mye å hente på å se på skálholt-biskopen, og at noen av strategiene som ble brukt kan overføres til norske forhold. Dette vil naturligvis diskuteres underveis, men det er verdt å merke seg at om man hadde fortalt biskop Arnes historie fra det samme perspektivet som de norske kongesagaene (altså fra kongens perspektiv), ville vi sett lite til mange levende skildringer av hans bruk av sjelen i politiske sammenhenger.

Religiøs renhet var en forutsetning for sjelens frelse. Her kan vi skille mellom to typer religiøs renhet: ”rituell” og ”etisk renhet”. Begge eksisterte side om side i middelalderen. Etisk renhet hadde man dersom man avstod fra all synd. Det var det ingen som gjorde. Siden ingen kunne leve totalt uten synd ble de kirkelige ritualene og seremoniene viktige for å oppnå renhet, og dermed frelse.¹⁴⁸ Gudstjenester, sakramenter, faster og pilegrimsreiser var alle ritualer som skulle nøytralisere syndene og dermed sikre sjelens frelse og et kort opphold i skjærsilden. Det var blant annet gjennom kontroll over ritualene at biskopene kontrollerte sjelens skjebne.

I *Biskop Arnes saga* fortelles det hvordan Arne, som et fast innslag, forbød sine motstandere i kirkepatronatssaken å motta nattverden: ”På samme måte som hver eneste vår lot biskopen denne våren underrette dem som hadde tatt kirker etter råd fra Ravn, om at det var

¹⁴⁷ Nedkvitne, *Lay Belief in Norse Society 1000–1350*, s. 229.; Svs, s. 158.

¹⁴⁸ Nedkvitne, *Lay Belief in Norse Society 1000–1350*, s. 75.

strengt påbudt for dem å holde seg borte fra Kristi legeme. Om de likevel tok nattverden, ville det øke deres bør alvorlig.”¹⁴⁹ Biskop Arne forbød altså ikke bare sine motstandere å ta nattverden, men han sikret seg også mot at de skulle bryte hans forbud, ved å gi uttrykk for at de som likevel tok nattverden ikke fikk sin syndsforlatelse, men heller økte sin bør. Det virker å være en gjennomgående forestilling at de kirkelige ritualene kun fungerte på dem man fra kirkelig hold ville at de skulle fungere på.

Det å frarøve sine motstandere retten til å delta i kirkens renselsesritualer kunne være et viktig politisk virkemiddel. Den mest omfattende måten å stenge noen ute fra ritualene og det kristne fellesskapet på, var å bannlyse dem.

Bannlysning og bannløsning

Bannlysning har av historikerne alltid vært anerkjent som et maktmiddel erkebiskopen og paven brukte mot kong Sverre, men har i liten grad vært systematisk analysert. I doktoravhandlingen *Kongens ære* har Erik Gunnes viet et kapittel til bann og interdikt. Det han ikke har gjort er å plassere bruken av dette viktige maktmiddelet inn i den politiske kulturen. Det tror jeg heller ingen andre har. Derfor vil det følgende være mitt bidrag til forståelsen av bannlysningens politiske bruk på 1100- og 1200-tallet.

Bannlysningen var en kirkelig straff som innebar at man ble utstøtt av det kristne samfunnet.¹⁵⁰ Som et resultat av dette mistet man blant annet retten til å delta i kirkelige tjenester og ritualer, for eksempel messen, sakramentene og benediksjonene. Man mistet også retten til en kristelig gravferd.¹⁵¹ For sjelen var bannlysningen slik sett en sikker sti mot en utrivelig ettertid.

De kirkelige ritualene var viktige, først og fremst som midler til å redde sjelen fra helvete og å forkorte dens opphold i skjærsilden. Det var imidlertid også en verdslig dimensjon: Det var neppe særlig ærefult å være ekskludert fra det kristne fellesskapet. I tillegg skulle den bannlyste være forhindret mot å omgås andre mennesker på vanlig måte, og man regnet med at han hadde mistet sin rettslige kompetanse og sin mulighet til å inngå bindende avtaler.¹⁵² Den bannlystes skulle være en ulykkelig skjebne.

Det var to forskjellige bann man kunne falle i. I tillegg til det vanlige bannet fantes også en mildere variant, personalinterdiktet, også kalt forbod eller ”det mindre bannet”.

¹⁴⁹ BAs, kap. 119.

¹⁵⁰ Erik Gunnes, *Kongens ære: kongemakt og kirke i ”En tale mot biskopene”* (Oslo: Gyldendal, 1972), s. 290.

¹⁵¹ Andreas Seierstad, ”Excommunicatio og interdikt”, i *KLNM IV*, s 77–8.

¹⁵² Seierstad, ”Excommunicatio og interdikt”, s. 77–8.

Personalinterdiktet utstengte den rammede fra kirkegudstjeneste, nattverd osv., men krevet ikke at han skulle avstå fra vanlig omgang med andre mennesker. I tillegg fantes regionalinterdiktet, som kunne lyses over et helt område.¹⁵³ Begge variantene må ha vært vanskelig å bære for de fleste.

Å være bannlyst var med andre ord vanskelig, både i en verdslig og en åndelig sammenheng. Spørsmålet er dermed i hvilken grad bannlysning ble brukt i en rent politisk kontekst og eventuelt hvordan.

I *Unpredictability and Presence* har Hans Jacob Orning studert de norske kongenes maktutøvelse i høymiddelalderen. En av Ornings påstander er at kongens maktutøvelse ideologisk var noe annet enn hvordan den fungerte i praksis. Ideologisk var kongen i økende grad en *rex iustus* – en rettferdig konge av Guds nåde, hvis oppgave det var å styre forutsigbart etter rettferdige, absolutte lover. I virkeligheten, mener Orning, var kongen uforutsigbar, blant annet ved at han hadde et pragmatisk og kontekstuekt forhold til lovene. Han hadde ikke en sterk nok stilling til å være hevet over det politiske spillet og måtte derfor reagere pragmatisk på lojalitetsbrudd. Han straffet eller lot være ut fra en vurdering av hva som var mest tjenelig.¹⁵⁴

Flytter vi blikket tilbake til biskopene virker det opplagt at deres bruk av bannet følger de samme prinsippene. Bannet var riktignok ikke tilknyttet klare lover som kunne overholdes eller brytes av pragmatiske grunner (til tross for at det fantes forbrytelser som gjorde at man automatisk falt i bann), men kildene røper likevel en påfallende ukonsekvent bruk, som tyder på at vurderingen i forkant av en bannlysning eller -løsningen ofte hadde nytteverdien i fokus, ikke ”forbrytelsen” som var begått. Sagt på en annen måte: Om man ble bannlyst eller ikke virker i mindre grad å være basert på en vurdering av forbrytelsens alvor, men heller på hva man kunne tjene på å bannlyse eller å la være. Logikken i disse vurderingene bør betraktes mot et bakteppe av politisk kultur.

Et illustrerende eksempel på dette kan vi finne i *Biskop Arnes saga*, der biskop Arne bannlyser sine motstandere. Den mektigste av dem, Ravn, og hans innerste krets, lar han likevel være å bannlyse. Sagaen begynner å forklare dette med at biskopen bare var opptatt av å rettlede de kristne og at Ravn og hans nærmeste ”i enda mindre grad ville holde seg borte fra onde gjerninger når de bedre skjønte den harde tale.”¹⁵⁵ Denne begrunnelsen forandres imidlertid straks etter, da det står at Arne avventet sine tiltak til etter Alltinget, så alle kunne

¹⁵³ Seierstad, ”Excommunicatio og interdikt”, s 79.

¹⁵⁴ Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 221–2.

¹⁵⁵ *BAs*, kap. 123.

få en passende straff. Begrunnelsen var nå at ikke hans fiender skulle kunne bruke imot ham at han ”i bråsinne” hadde påført kirken skam eller skade.¹⁵⁶

I et avsnitt i *Håkon Håkonssons saga* er det Nikolas Arnessons skip ”Skjeggen” som er stridens kjerne. Skule jarl ville låne skipet for å holde orden i landet, men Nikolas var lite villig og truet med at de som eventuelt tok skipet skulle bannlyses. Jarlen får likevel viljen sin ved hjelp av trusler: ”Om du lyser oss i bann fordi vi tar skipene dine for å renske opp her i landet, mens du tålte at de ble tatt av folk som fra før var lyst i bann til straff for sine ugjerninger [ribbungene], da kommer den bannstrålen til å bli dyr for deg og dem som tjener deg.”¹⁵⁷

Dette er gode eksempler på at biskopene ikke bare brukte bannlysingen som en ”rettferdig” straff, men at de også så an situasjonen og maktforhold før de handlet.

Bannlysning og trusler om bannlysning dukker ganske hyppig opp i de narrative kildene. Som oftest trer bannlysningene frem i sammenhenger vi uten problemer vil mene å kjenne igjen som politiske. Sagaene omhandler riktignok politikk og krig, og de politisk motiverte bannlysningene er antakelig overrepresentert, men politiske bannlysninger forekom ganske sikkert i relativt stor skala. Det ser vi både i de norske kongesagaene og i *Biskop Arnes saga*, som er skrevet fra et annet perspektiv.

I *Biskop Arnes saga* ser vi hvordan bannet ble brukt av biskopen til å få det som han ville. To av sagaens mest iøynefallende eksempler omhandler Arnes motstandere, Åsgrim og Orm. Arne lyste de to i forbod (”det mindre bann”), og selv om de ikke lot til å bry seg nevneverdig i starten, stilte det seg annerledes da begge ble dødssyke og kjente helvetes ild lunke under føttene. Begge episodene ender med at det gis etter for biskopens krav, noe de tidligere nektet.¹⁵⁸ Sagaen indikerer også at dette ikke bare var snakk om løse enkelthendelser, når den senere forteller at

alle som brukte makt, utsatte seg for livsfare og raskt sverget slik biskopen bød dem. Ved å vedkjenne sine synder ville de ved sin død motta kirkens lønn og tro, den som biskop Arne kunne gi dem, uansett hvor mange forsvar for sine saker de tidligere hadde skrytt av, den gang de trodde på et lengre liv som utvalgte, slik det før er fortalt om Åsgrim og Orm i Haukadalur.¹⁵⁹

¹⁵⁶ BAs, kap. 123.

¹⁵⁷ HHs, s. 78.

¹⁵⁸ BAs, kap. 97, 117, 118.

¹⁵⁹ BAs, kap. 120.

Eksempelet viser på en god måte hvordan biskop Arne kontrollerte sine motstanderes sjelers skjebne gjennom sin makt til å bannlyse, og hvordan denne makten ble brukt for å oppnå politiske resultater.

Hvis vi tar utgangspunkt i det som på mange måter var hovedpoenget i det forrige kapitlet, at makten som lå i biskopenes embete ble brukt til å opptette og styrke sosiopolitiske bånd, som var en sentral del av det politiske spillet, ser det ikke ut til å kunne være særlig tvil om at dette også gjaldt bannlysningene. Tanken om det å løse noen av et bann som en slags gave i et gaveutvekslingssystem indikeres spesielt tydelig av en episode der kongens menn, Eindride og Nikolaus, hadde skamfert en prest og hans reisegods, og dermed var falt i bann. Å bruke vold mot geistlige var en av få gjerninger som etter helt klare, uttalte retningslinjer gjorde at man falt automatisk i bann. Biskop Arne ga de to et gunstig forlik og løste dem fra bannet. Sagaen forteller at:

[e]tter dette var Eindride svært medgjørlig[...]. Både Eindride og Nikolaus var medgjørlige overfor biskopen, det var også biskopen overfor dem når det gjaldt alt som var meldt til kongen. Eindride sa at til gjengjeld ville biskopen og Den hellige kirke fullt og uhindret få beholde sin heder og ære.¹⁶⁰

Her ble altså absolusjonen brukt som en slags gave, på samme måte som vi i forrige kapittel så at andre aspekter ved biskopens makt ble brukt. Dette dannet grunnlaget for fruktbare vennskap mellom Arne og de to representantene for den norske kongen. Vi ser også at Arne gjennom disse vennskapene oppnådde helt konkrete politiske mål, at kirken skulle få beholde sin heder og ære.¹⁶¹

Oppfatningen av løsingen av et bann som en slags gave, kan kanskje også knyttes til etterspillet av to Alltingsmøter, der alle deltakerne endte opp bannlyste. *Begge* gangene sagaen forteller at Arne erklærte alltingsdeltakerne for bannlyste ble resultatet det samme: at han løste alle dem som kom til ham av bannet.¹⁶² Den første gangen dette skjedde virker det som om biskop Arne ga inntrykk av at bannet var noe de var falt i uavhengig av ham: ”I utgangspunktet hevdet biskopen at alle som hadde vært til stede i lagretten, hadde falt i bann,

¹⁶⁰ BAs, kap. 9.

¹⁶¹ I den norrøne versjonen er ordet for ”ære” ”sæmd” (*Árna saga biskups*, red av Þorleifur Hauksson, bd. 2 av *Rit* (Reykjavik: 1972), kap. XLIX.) ”Sæmd” kan bety ære, omtrent slik vi kjenner ordet, men ifølge Erik Gunnes kan de norrøne ordene for ”heder” og ”ære” *tign* og *sømd* (sømd eller sæmd) fungere som oversettelser på de latinske begrepene *honor* og *dignitas*. Disse begrepene betegnet ikke bare heder og ære i noe som ligner vår forståelse av ordene, men kom etter hvert til å bety embete, rettighet eller rett og slett makt (Gunnes, *Kongens ære*, s. 238–43). Ut fra konteksten virker det dermed sannsynlig at det Eindride mente var at kirken skulle få beholde sine rettigheter og sin makt.

¹⁶² BAs, kap. 84, 120.

og alle som kom til ham, løste han av bannet.”¹⁶³ I motsetning til hva tilfellet var med Eindride og Nikolaus, er det, så vidt meg bekjent, ingen retningslinjer som skulle tilsi at alltingsdeltakerne *måtte* være automatisk bannlyste. Umiddelbart virker dette derfor å være ganske meningsløs og uforståelig oppførsel av biskopen. Hvorfor skulle han insistere på at alle alltingsdeltakerne var falt i bannet, for så å løse dem av det, uten uttalte vilkår? Dette må nok sees på som en maktbyggingsstrategi. Ved å gjøre at bannet ikke var lyst av ham selv, blir Arnes løsning av deres bann en ren gave; det var jo ikke han som var skyld i at de var bannlyste i utgangspunktet. Og dessuten sa han ikke bare at alle som var til stede på Alltinget hadde vært bannlyste, men at han nå hadde ordnet opp i det. Nei, han lot dem som ville løses komme til seg, og det å oppsøke biskopen og be om å bli løst fra bannet kan oppfattes som en slags symbolsk underkastelse, og anerkjennelse av at man hadde handlet galt.

Den andre gangen alle alltingsdeltakerne falt i bannet, fortelles det ikke om Arne hevdet at de var falt automatisk i bann eller om det var ham som lyste det over dem. Det nevnes bare at ”[h]an erklærte at alle som hadde vært på Alltinget, var i bann, og lot løse alle som gav seg under ham, og likeså, i den grad det var mulig, alle som omgikk Ravn.”¹⁶⁴ Her krevde biskopen åpenbart at de underkastet seg ham.

Bannløsing som gave kan nok også knyttes opp mot en maktstrategi Orning har beskrevet. Han har hevdet at kongen kunne beskyldte stormenn for å være ulydige, for til slutt å få dem sterkere knyttet til seg. Dette skjedde ved at kongen tilbød de ulydige stormennene gunstige vilkår for et forlik, og dette forliket ble grunnlaget for vennskap, der stormannen igjen hadde innordnet seg.¹⁶⁵ Det å bannlyse noen var jo nettopp en slik anklage om at den bannlyste hadde vært illojal eller handlet på en måte biskopen ikke kunne godkjenne. Det å gå til biskopen og be om å bli løst av bannet, var å be biskopen om forlik, og et forlik begge kunne leve med kunne danne grunnlag for et godt forhold mellom de to partene, der den bannlyste hadde underkastet seg biskopen.

Spørsmålet er om det er mulig å finne tilsvarende trekk i norske kilder fra den tiden jeg studerer.

Før vi tar fatt på de norske kildene, og tråler dem for fortellinger om bann og helvetestrusler, er det nyttig å ta opp et kildekritisk poeng: Når bannlysningene dukker opp i de birkebeinervennlige kildene må man av og til også spørre seg om det kan være del av en

¹⁶³ BAs, kap. 84.

¹⁶⁴ BAs, kap. 120.

¹⁶⁵ Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 189–92, 214–15, 224–5.

svertekampanje. Kong Sverre var i en bitter strid med de ledende biskopene i Norge gjennom hele sin regjeringstid, og i sverretilhengernes polemiske skrift *En tale mot biskopene* ser det ut til å ha vært viktig å beskrive biskopene som urettferdige i sin behandling av bannet. Det virker sannsynlig at birkebeinernes kilder vil være farget av konflikten. I *Sverres saga* ser vi for eksempel at baglerhøvdingen og oslobiskopen Nikolas Arnesson skal ha ønsket å ta over en borg og møtte borgholderen med trusler om bann og brenning og plyndring av gården hans.¹⁶⁶ Om det var dette som virkelig skjedde vet vi ikke, men det er all grunn til å tenke seg om to ganger når bannlysninger som ikke lar seg bekrefte gjennom andre kilder, presenteres på usympatisk vis. Gjennom *En tale*, får vi inntrykk av at en viktig del av sverretilhengernes propaganda mot biskopene nettopp bestod i å betegne dem som urettferdige i sin bruk av bannet. Dette kan også ha fått konsekvenser for hvordan biskopenes bannlysninger framstilles i for eksempel *Sverres saga*.

Til tross for den vanskelige kildesituasjonen ser det ut til å være mulig å avdekke noen trekk. *En tale mot biskopene*, synes å bekrefte at kirkekampen ble ført på lignende måte i Norge i kong Sverres tid, som det vi så i *Biskop Arnes saga*, altså ved å true vriene stormenn med bannlysning. Patronatsretten for kirkene var et viktig stridsspørsmål, og skriftet avslører at bannlysningen ble brukt aktivt:

Nå går det for seg på samme måte; tienden vår og andre gode gjerninger blir krevd av oss med trussel om bann og fordømmelse. Det blir krevd av oss at vi skal bygge kirker, men siden, når vi er vel ferdige, blir vi jaget bort fra dem som om vi var hedninger. Vi blir truet til å bære utgiftene, men får ingen rett til å rå over kirken.¹⁶⁷

Dette bekreftes også i *Diplomatarium Norvegicum*; det finnes en rekke bevarte brev fra paven der han påbyr den norske geistligheten å tvinge gitte aktører, eller den generelle befolkningen med banns straff.¹⁶⁸

Bannlysningen ble altså brukt i kirkekampen, men trolig også i den generelle kampen mot kong Sverre. Vi vet at Sverre ble bannlyst av paven og erkebiskop Eirik, men vi har også gode grunner til å tro at han ble det allerede av erkebiskop Øystein, til tross for *Sverres sagas* manglende iver etter å fortelle oss om det. Magnus Erlingssons tronfølgelov, som erkebiskop Øystein trolig stod bak, truet tronkrevere med ekskommunikasjon, og den engelske krøniken *Gesta Henrici Secundi* bekrefter at Øystein lyste Sverre i bann da han dro i eksil til England

¹⁶⁶ *Svs*, s. 174.

¹⁶⁷ *En tale*, s. 165

¹⁶⁸ Se for eksempel: *DN I*, nr. 39; *DN I*, nr. 48; *DN I*, nr. 50; *DN IV*, nr. 17; *DN VII*, nr. 1; *DN VII*, nr. 6. I noen tilfeller refereres det til "kirkens straffer" og ikke bannet spesielt, men kirkens straffer refererer ganske sikkert de ulike variantene av bannet og geistlighetens mulighet til å nekte å gjennomføre religiøse tjenester.

(1180).¹⁶⁹ Bannlysningene virker, som vi skal se, åpenbart å ha vært et viktig politisk våpen i disse sammenhengene.

Sverre selv følte nok et ulmende ubehag med å være bannlyst. Men Sverres egne ubehageligheter er én ting; bannlysningen av ham hadde nok en enda viktigere rolle i det storpolitiske spillet som utspant seg under konflikten med biskopene. Det ser ut til å ha vært mange som hadde betenkeligheter med å følge en bannlyst mann, i frykt for sin egen sjels skjebne. Forestillingen om at de som støttet opp om bannlyste menn selv falt i bannet, må ha vært en reell bekymring for Sverre. Om dette fra før av var en forestilling som var allment kjent og akseptert er jeg usikker på, men den ble åpenbart brukt og formidlet av pavemakten og biskopene i konflikten, som vi blant annet kan se av pave Innocens IIIs brev til erkebiskop Eirik og resten av biskopene i Norge fra oktober 1198. Der konstaterer han at det fremdeles er ”noen som følger ham [kong Sverre] til forderv for sine sjeler”¹⁷⁰, og skriver videre at:

[f]or at hans ondskap ikke lenger skal rase mot uskyldige, pålegger vi dere alle på det strengeste gjennom dette apostoliske skriv å formane hele folket i Norge mer omhyggelig, så de ikke lenger våger å følge ham eller gi ham hjelp og støtte. I motsatt fall skal dere kunngjøre at alle som følger ham, er rammet av ekskommunikasjon, og stenge kirkene og ikke utdele noe sakrament i hele det område av Norge som følger ham, unntatt barnedåp og skrifte av dødende, og nekte hans tilhengere kirkelig begravelse når de går bort.¹⁷¹

Innocens III sendte også to brev til Island, et myntet på geistligheten og et på høvdingene og folket, der han blant annet advarte mot all omgang med kong Sverre.¹⁷²

At de norske biskopene også støttet opp om denne forestillingen indikeres av *Sverres saga*, der biskop Nikolas Arnesson hevder at birkebeinerne hadde forpestet kirkene ved at så mange bannlyste hadde vært i dem, og at ”nå var de ikke helligere enn horehus”.¹⁷³ Dette kan meget vel tolkes som en referanse til en slik vidstrakt propagandataktikk fra kirkens side.

Kirken, med biskopene og paven i spissen, forsøkte altså å få den norske befolkningen over på sin side i konflikten ved å sette deres sjeler i fare, og ved å lyse interdikt over områder som støttet Sverre ønsket de å snu stemningen i regionene. Dette var åpenbart en reell bekymring for kong Sverre og hans tilhengere. Det tyder deres omtale av bannet på. I *En tale mot biskopene* vies det stor plass til å argumentere for at urettferdige bann er ugyldige. Der heter det at man skal frykte det bann biskopene har lyst, ”enten det er lyst med rette eller

¹⁶⁹ Gunnes, *Erkebiskop Øystein*, s. 258.

¹⁷⁰ *Brev fra Pave Innocens III til erkebiskop Eirik og de norske biskopene om striden mot kong Sverre*, i *Norske middelalderdokumenter*, red. av Sverre Bagge, Synnøve Holstad Smedsdal og Knut Helle (Bergen: Universitetsforlaget, 1973), s. 72.

¹⁷¹ *Brev fra Pave Innocens III til erkebiskop Eirik og de norske biskopene om striden mot kong Sverre*, s. 72–4.

¹⁷² DN VI, nr. 5.

¹⁷³ *Svs*, s. 193.

urette”, men at ”et bann som er lyst med urette, trenger man ikke å overholde [...]”.¹⁷⁴ *Sverres saga* forsøker også å latterliggjøre den blinde erkebiskop Eiriks bann og gir Sverre følgende svar på bannlysningen:

[...]og den samme forbannelsen han lyser over meg, [...]den har nå slått seg på hans egne øyne, og derfor er han nå blind [...]. Men om han også hadde to friske øyne istedenfor at han nå er blind på begge, og dertil mangler klarsyn, så ville jeg ikke bryte den hellige kong Olavs lov for hans skyld om han banner og fordømmer aldri så mye.¹⁷⁵

Latterliggjøringen av biskopenes urettferdige bann virker å være en viktig del av propagandaen i *Sverres saga*, noe som tyder på at bannlysningene også var viktige i det politiske spillet.

Bannløsning og -løsning som gave er litt vanskeligere å finne i de norske kildene. Det tror jeg først og fremst har å gjøre med at vi ikke har noe som tilsvarende *Biskop Arnes saga* i Norge, og det er nettopp derfor jeg har opplevd sagaen som så viktig: Den gir innsyn i forhold som de kongesentrerte kildene i Norge ikke kan. Kilden følger biskopen, ikke kongen, og blir med ham rundt i lokalsamfunnene, der han møter og forholder seg til stormenn og allmue, både i vennskap og konflikt. Hvordan biskopene forholdt seg til andre stormenn er de norske sagaene mindre ivrige etter å fortelle om fordi de handler om kongen. Jeg vil anslå at sannsynligheten for at norske biskoper brukte bannet i lignende strategier er ganske stor og jeg ser ingen grunn til at Arne skulle være unik i denne sammenhengen. Likevel er det vanskelig å belegge tungt empirisk.

Noen indikasjoner er det kanskje likevel mulig å finne. I *Håkon Håkonssons saga*, drar kong Håkon, etter at birkebeinerne har vært voldsomme med vårbelgene i en kirkesetting, til biskopen for å få syndforlatelse for seg og sine menn. I forbindelse med dette setter biskopen også fram mat og de spiser sammen, noe som virker å være en vanlig måte for sagaene å indikere gode forbindelser på. At kongen rett som det var ble sulten, og at biskopen hadde noe mat til overs, er for så vidt ikke oppsiktsvekkende, men det at Sturla Tordsson *skriver* om at det ble satt fram mat, tyder på at han ville ramme hele møtet inn i en vennskapelig ramme. Bannløsningen virker her å kunne være en del av en vennskapelig ramme, som Sturla Tordsson har laget.

En annen indikasjon er at rett etter kong Sverres død, forliket hans sønn, kong Håkon Sverresson, seg med de norske biskopene. Det finnes bevart et brev, som i kjølvannet av dette

¹⁷⁴ *En tale*, s. 266.

¹⁷⁵ *Svs*, s. 158.

ble sendt fra pave Innocens III, der han refser erkebiskop Eirik for å ha løst Håkons av bannet uten å ha blitt spurt om det.¹⁷⁶ Altså løste erkebiskop Eirik Håkon av bannet, og etter dette omtales Håkon og biskopene som de beste venner.¹⁷⁷

Disse episodene er indikasjoner, ikke overbevisende prov, på at absolusjonen fungert på denne måten i Norge. Det kan påpekes at det ikke er noe særlig oppsiktsvekkende ved at erkebiskopen måtte løse bannet for å få i orden et forlik med Håkon, og det kan også innvendes at det ikke bare er erkebiskopen som nevnes som venn av kongen, men også de andre biskopene. Likevel tror jeg det er sannsynlig at bannet ble brukt på denne måten også i Norge. Det passer godt inn i det bildet jeg malte av biskopenes maktutøvelse i forrige kapittel, og det ville være merkelig om dette *ene* aspektet ved biskopenes makt var unntatt, og bare i Norge, ikke på Island.

Ira episcopi – biskopens uforutsigbare vrede

”[K]irkelederne var politiske makthavere som kunne sidestilles med kongen – et langt stykke på vei” skriver Kåre Lunden i *Norge under Sverreætten*, men han har åpenbart også et poeng når han straks etter innvender at ”[s]om stat hadde kirken likevel en helt avgjørende svakhet. Selv om den ikke var helt uten egne militære maktmidler, var disse så vidt svake at den i siste instans alltid ble avhengig av bæreren av det verdslige sverdet.”¹⁷⁸

Det er utvilsomt riktig at biskopene hadde sine begrensninger i at de ikke hadde noen vesentlig grad av militærmakt. Derfor virker det interessant å se i hvilken grad biskopene brukte bannlysningen som en erstatning for militærmakt i det politiske spillet.

I noen tilfeller er det åpenbart at bannlysninger og kirkelige straffer ble brukt som erstatning for militærmakt. I et brev fra 1252 befaler pave Innocens IV de norske biskopene om å ivareta rikets beste, og å bruke kirkens straffer mot dem som måtte skape problemer for denne målsetningen.¹⁷⁹ Gjennom diplomaterialet får vi også en rekke andre eksempler på at de kirkelige straffene ble brukt istedenfor militærmakt, for eksempel for å forsvare klostre eller drive inn peterspenger.¹⁸⁰

Som rene trusler var bannlysningene nok til å prege hva mange turte og ikke turte å gjøre, og kunne derfor være en fin erstatning for militærmakt. Men for å plassere bann-

¹⁷⁶ DN VI, nr. 9.

¹⁷⁷ Jón Viðar Siguðsson, *Den vennlige vikingen*, s. 98.

¹⁷⁸ Lunden, *Norge under Sverreætten*, s. 385.

¹⁷⁹ DN I nr. 48.

¹⁸⁰ Se for eksempel: DN I, nr. 13; DN I, nr. 39; DN I, nr. 48; DN I, nr. 50; DN IV, nr. 17; DN V, nr. 30; DN VII, nr. 1; DN VII, nr. 6.

lysningen rolle enda dypere inn i den politiske kulturen, kan vi igjen å ta opp tråden fra Hans Jacob Ornings analyse av kongens maktutøvelse, og forsøke å se i hvilken grad biskopene brukte bannlysningen i lignende strategier som kongen brukte sin overlegende militærmakt. I forrige kapittel, da vi var inne på biskopenes krigerfølge og deres ambulerings, lovet jeg å ta opp igjen hvordan biskopene forholdt seg til tilstedeværelsens makt: maktaspektet ved å reise rundt og vise seg selv og sin overlegenhet overfor stormenn. Nå har jeg tenkt å holde ord.

Et viktig punkt i kongens maktutøvelse var, i følge Orning, hans personlige tilstedeværelse og uforutsigbare "vrede". Orning bygger her blant andre på Stephen D. White, som skriver at "[a]nger was incorporated into political postures and processes; it was part of an entire discourse of feuding or retaliatory disputing, which provided scripts or schemas for representing, interpreting, and experiencing competition for honor and other kinds of conflict."¹⁸¹ White ser altså bruken av vreden, ikke bare som en ytre gjengivelse av en følt emosjon, men som et fullt brukbart utgangspunkt for en semiotisk analyse av politisk kultur.

For Norges del har Orning spesifisert: Høymiddelalderens norske konger ambulerer rundt i landet og viste fram seg selv og sin makt på en nesten ritualistisk måte. Lojaliteten mot kongemakten var kontekstuell og sterkt knyttet til kongens tilstedeværelse, og konfliktene med lokale stormenn må både sees på som tegn på en svak kongemakt, men også som en arena der kongen kunne vise sin makt til lokalsamfunnene.¹⁸² Kongen hadde ikke mulighet til å slå ned på alle tilfeller av ulydighet og han hadde ikke råd til å støte alle stormennene fra seg, men for at ingen skulle føle seg trygge, rammet han noen av dem uforutsigbart med sin vrede. Gjennom sin overveldende karakter skulle kongens vrede påføre offeret en skade som ikke stod i forhold til fornærmelsen. Målet var å vise at det lønte seg å støtte kongen, og at ulydighet kunne få store konsekvenser; å gi støtte til kongen var ikke bare et forsvar mot andre, men det ga også en beskyttelse mot kongen selv.¹⁸³ Kongen tydeliggjorde samtidig sitt krav på lojalitet. For å si det med White: "To display anger about an action publicly is to construe the action as an injury, as a wrongful act causing harm, damage, or loss, as an offence against a persons honour."¹⁸⁴ Kongene reiste med andre ord rundt i landet og viste sin makt; han markerte det "like some wolf or tiger spreading his scent through his territory, as almost

¹⁸¹ ¹⁸¹ Stephen D. White. "The Politics of Anger", i *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, red. av Barbara H. Rosenwein (Ithica, N.Y.: Cornell University press, 1998), s. 146.

¹⁸² Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 319–325.

¹⁸³ Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 184–185.

¹⁸⁴ White, "The Politics of Anger", s. 140.

physically a part of them.”¹⁸⁵ Var dette også en del av biskopens maktutøvelse, og hvordan var eventuelt bannet knyttet til denne taktikken?

Det var nok forskjeller mellom kongens og biskopenes krav på lojalitet. Likevel hadde biskopene sine bispedømmer, og gjorde krav på en framskutt stilling i dem, ofte også på det verdslige planet. De hadde sine venner de krevet lojalitet fra, men de krevet også lojalitet på vegne av Gud. For eksempel måtte Kjetil Loftsson bøte ”for det han hadde forbrutt ved ulydighet og urett mot Den hellige kirke og sin biskop [...]”.¹⁸⁶ Til tross for at Gud i utgangspunktet alltid er tilstedeværende virker denne lojaliteten ofte å bli knyttet til biskopens person og hans tilstedeværelse. Han var en personifisering av kirken og Guds stemme i sitt bispedømme. Når Biskop Arne i sagaen hjelper Eirik Magnusson med å by ut leidang på Island, står det at ”[p]å grunn av biskopenes fasthet og i enda større grad guddommelige autoritet, var folk på Sør-Island, i biskopens nærhet, forholdsvis villige til å etterkomme utbudet.”¹⁸⁷ Arne hadde guddommelig autoritet, men alt knyttes mot ham som person og dem som var i hans nærvær.

I sagaen går det fram at Arne var i konflikt med store deler av det islandske aristokratiet, fordi han ville ta fra dem råderetten til deres private kirker og de såkalte ”stadene”, eiendommen kirkene lå på. Aristokratiet var klar over biskopens ønske, men det var gjennom å reise rundt og vise seg og ofte true med bannlysning at Arne fikk dem til å gi stadene fra seg. Ellers møtte han opp på for eksempel tingene og formidlet trusler om bannlysning, enten av en eller flere, på en arena der han kunne nå mange mennesker.

Episoden med den nevnte Kjetil Loftsson ligner den samme maktmarkeringen – en offentlig markering av sinne – som kongen brukte for å holde periferiene i age. Kjetil hadde nektet å gi fra seg staden Hítardalur og biskopen gjorde seg klar til å bannlyse ham på tinget. ”Og da Kjetil skjønnte at det kom til å skje, samtykket han i å betale ut stadens formue midlertidig til den som biskopen ønsket, men han påstod likevel at det ikke var riktig.”¹⁸⁸ Ved å ta denne konflikten på en arena der mange kunne se ham, markerte Arne sin makt overfor de tilstedeværende, og klargjorde samtidig hva han som biskop hadde krav på.

Lignende var det da Odde, en vigslet diakon, med råd fra frendene sine og jarlen Gissur Torvaldsson, ville gifte seg med sin ”festekone”. Geistlige skulle ikke gifte seg, og

¹⁸⁵ Clifford Geertz, ”Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power”, i *Culture and Its Creators: Essays in Honour of Edward Shils*, red. av J. Ben-David og T. N. Clarke (Chicago: University of Chicago Press, 1977), s. 153. Også sitert i Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 323.

¹⁸⁶ *BA*s, kap. 16. Det er vanskelig å vite om de samme forestillingene om biskopen rådet i Norge i perioden 1150–1250. Kongen omtales ideologisk stadig sterkere med bakgrunn i Gud, og det kan nok biskopene også ha gjort. Men vi vet jo at biskopene også på 1100-tallet gjorde krav på et spesielt forhold til Gud.

¹⁸⁷ *BA*s, kap. 111.

¹⁸⁸ *BA*s, kap. 11.

etter å ha forbudt bryllupet, lyste biskop Arne alle som hadde vært i gjestebudet, som forøvrig ble holdt etter jarlens råd, i bann. Deretter møttes jarlen og biskopen, og jarlen ga etter. Ekteskapet ble brutt og Odde, jarlen og alle gjestene fra gjestebudet ble løst av bannet.¹⁸⁹ Konflikten virker i første rekke å være mellom biskop Arne, jarlen og Odde, men ved å ramme gjestebudsdeltakerne uforutsigbart hardt, nådde han lenger ut. Gjestene ble en del av konflikten, og fikk kjenne på biskopens vrede, og hvor vondt den gjorde.

Taktikken ser ut til å ha fungert. *Biskop Arnes saga* vitner om flere tilfeller av lydighet mot biskopen som er basert på frykt for å trække ham på tærne. Den forteller at Ravn Oddson, som var islandsk stormann, kongens merkesmann og på mange måter Arnes verdslige erkefiende, sendte ut et brev som han lot lese opp på hvert eneste kirkesogn på Island. Brevet oppfordret folk til å opptre i strid med det som var biskop Arnes ønsker, og det truet med represalier for dem som ikke fulgte Ravns. Sagaen forteller videre at "[m]ange var uvillige, fordi de med sikkerhet kjente biskopens vrede og bannlysning når man trosset hans vilje og forordning."¹⁹⁰ Her nevnes bannet eksplisitt, men vi kan ikke utelukke at det også kan være snakk om frykt for andre, uutalte maktmidler. Det er interessant her hvordan Ravn truet med det som etter all sannsynlighet var fysiske maktmidler¹⁹¹ og ble møtt av Arnes åndelige maktmidler, hvorpå Arne virker å ha kommet vel så godt ut av det.

Dette utdraget tyder nettopp på både uforutsigbarhet og vrede. Det hadde åpenbart vokst fram en nærmest internalisert frykt for å handle illojalt mot biskopen, fordi man da kunne rammes av hans vrede, hvilket i praksis betydde at man i hvert fall ble bannlyst, og kanskje også rammet av andre ubehageligheter biskopen kunne trekke frem fra ermet. Som vi så tidligere forble imidlertid roten til problemet, Ravn og hans nærmeste krets, på dette tidspunktet godt inkludert i det kristne samfunnet, fordi det Arne dømte det som uklokt å bannlyse dem.

Frykten for biskopens sanksjoner ser vi også et eksempel på da en stormann, Torvard, etter sigende ble rasende på biskop Arne fordi han mente han ikke fikk gjennomført gjeldende lov og rett på grunn av biskopen. Til tross for sin frustrasjon var Torvard forsiktig, fordi han "ikke ville utsette seg for de straffemidlene biskopen måtte ha i bakhånd."¹⁹²

Da biskop Arne i de tidligere nevnte episodene lyste alle deltakerne på Alltinget i bann, kan det kanskje også betraktes som et eksempel på at Arne ville ramme hardt med sin

¹⁸⁹ *BA*s, kap. 6.

¹⁹⁰ *BA*s, kap. 120.

¹⁹¹ Nøyaktig hva Ravn truet med kommer ikke fram i sagaen. Det sies bare at han sa mangt som "var ment å skremme folk" (*BA*s, kap. 120).

¹⁹² *BA*s, kap. 41.

vrede. Spesielt gjelder det den siste episoden. Han kunne ikke få gjort om vedtaket, men han kunne få alltingsdeltakerne til å tenke seg om to ganger neste gang de vurderte lignende krumspring.¹⁹³

Igjen blir spørsmålet om det er mulig å finne tilsvarende trekk i kildene som omhandler det norske området i den aktuelle perioden.

Det at biskopene rammet uforutsigbart med sin vrede, manifestert ved bannet, ser det ut til å være mulig å finne prov på, men da først og fremst innad i kirkeorganisasjonen. Et eksempel på uforutsigbarhet og vrede ser ut til å dukke opp i *Håkon Håkonssons saga*. I kjølvannet av episoden hvor hertug Skules menn henter hellige Olavs skrin ut fra domkirken i Nidaros i erkebiskopens fravær, kommer følgende reaksjon fra erkebiskop Sigurd:

Erkebiskop Sigurd var blitt sint på abbed Bjørn på Munkholmen den høsten da hertugen hadde latt seg gi kongsnavn og det var både for ting han hadde gjort, og for det han hadde vært med på av det hertugen hadde fore. For alt dette lyste erkebiskopen abbeden i bann. Det likte abbeden slett ikke, og derfor appellerte han til paven.¹⁹⁴

Episoden minner om Ornings tese om uforutsigbarhet og vrede. På samme måte som stormennene ofte reagerte på kongens beskyldninger, reagerte abbed Bjørn med å bli overrasket, og han var åpenbart uenig i at han hadde gjort noe galt. Beskyldningene om ulydighet og den påfølgende straffen var hard og uventet. Men igjen er de norske kildene relativt tause.

At trusler om bann brukes for å stimulere til en gitt handling er kildene, som vi har sett, fulle av.

Bannlysningene var altså et av virkemidlene som skilte biskopene fra de verdslige politiske aktørene. Måten det ble brukt på, kan imidlertid sammenlignes med hvordan andre aktører brukte andre maktmidler, for eksempel militærmakt. Ble det brukt på riktig måte og under de

¹⁹³ Det var ikke bare biskopenes egen vrede det ble truet med, men også helgenenes og Guds. I et beskyttelsesbrev for klosteret på Hovedøya fra 1170-årene, utarbeidet av Erkebiskop Øystein, biskop Helge av Oslo, kong Magnus Erlingsson, Orm kongsbror og Erling Skakke, trues den som måtte krenke klosterets rettigheter med Guds og St. Edmunds vrede (*RNI*, nr. 157). Lignende: Da kardinal Vilhelm av Sabina var i Bergen for å krone Håkon Håkonsson benyttet han anledningen til å bestemme litt, så han skrev sine påbud ned og lovet bann og Guds vrede over dem som ikke fulgte dem (*HHs*, s. 290–91). Også kong Magnus Erlingsson brukte i følge *Sverres saga* Guds vrede for å markere sin misnøye: ”ha Guds vrede for det”, ropte han, ”og min også.” (*Svs*, s. 92). I følge Jón Viðar Sigurðsson endret synet på Gud seg i løpet av 1200-tallet: ”[D]et er mulig å etterspore en utvikling hvor Gud gikk fra å være drott til å bli herre, han slutter å ta hevn og begynner å straffe.” (Jón Viðar Sigurðsson, ”De vennlige Islendingene og den uvennlige kongen”, i *Vänner, patroner och klienter i Norden 900-1800 : rapport til 26:e Nordiska historikermötet i Reykjavík den 8-12 augusti 2007*, red. av Lars Hermanson, Lars Småberg, Jón Viðar Sigurðsson og Jakob Danneskiöld-Samsøe, bd. 39 av *Ritsafni Sagnfræðistofnunar* (Reykjavík: Islands universitets förlag, 2007), s. 93.

¹⁹⁴ *HHs*, s. 230.

rette omstendigheten kunne det også være meget virkningsfullt, og det kunne fungere både som skremsel for den bannlyste og som et politisk hinder for ham.

Rasjonalitetens historie

På dette tidspunktet melder det seg flere relevante problemstillinger som knytter seg til spørsmål om middelaldermenneskets rasjonalitet, eller mangel på det. I det følgende vil jeg gå gjennom to punkter. Først vil jeg se på teorier om det følelsesstyre, spontane og irrasjonelle middelaldermennesket, og drøfte det opp mot de strategiene som jeg har hevdet at bannlysningene inngikk i. Det blir å skrape litt i overflaten av det vi kan kalle emosjonenes historie. I hvilken grad var middelaldermenneskene i stand til å tøyse dem, og bruke dem strategisk?

Når dette er gjort vil jeg drøfte den middelalderske rasjonaliteten gjennom spørsmål om deres primære mål var å oppnå frelse, og om dette gjorde at de politiske hensynene i andre rekke når de skulle handle. Dette vil kunne gi en indikasjon på hvor effektiv bannlysningene var, og kunne være, i det politiske spillet.

Uforutsigbar vrede som strategi – emosjonenes historie

Sagaene er fulle av eksempler på ukonsekvent bruk av bannet, og det er liten tvil om at uforutsigbarhetselementet har gjort seg gjeldende. Likevel kan det nok være verdifullt å spørre seg om denne uforutsigbarheten er tegn på en bevisst taktikk, eller om den snarere er et uttrykk for manglende retningslinjer for bannlysning, og/eller middelaldermenneskenes spontane og følelsesstyrte lynne.

I en nylig artikkel i *Historisk Tidsskrift* kritiserer Knut Helle Ornings tese om uforutsigbarhet som en bevisst taktikk, og skriver blant annet at "[k]ongen kunne nok etter samtidssagaene opptre uforutsigbart i konflikter med personer eller grupper. Men det er mindre innlysende at dette var en gjennomført og bevisst form for maktutøving." Han hevder videre at "[s]lik kongens konfrontasjoner med grupper og enkeltpersoner blir framstilt i sagaene, bærer det snarere preg av at han mer spontant tilpasset seg de situasjonene han kom i." ¹⁹⁵

Dette er en viktig innvending. Spørsmålet om "uforutsigbarheten" og "vreden" var en bevisst taktikk eller et uttrykk for spontanitet, er en diskusjon som kan knyttes opp mot den generelle diskusjonen om middelaldermenneskets rasjonalitet eller spontanitet. Var

¹⁹⁵ Helle, "Den primitivistiske vendingen i norsk historisk middelalderforskning", i *Historisk Tidsskrift* 88, nr 4 2009, s. 603.

middelaldermenneskene i stand til å kontrollere sine emosjoner og impulser? Var de i stand til å utvikle langsiktige strategier? I møte med kildene har middelalderhistorikere ofte måttet konkludere med at aktørene var irrasjonelle; de handlet spontant og impulsstyrt. Hvordan skal vi forholde oss til de uforutsigbare og tilsynelatende irrasjonelle politiske aktørene som sagaene forteller om? Skal vi godta at middelaldermenneskene *var* irrasjonelle?

Sosiologen Norbert Elias utviklet i det klassiske verket *Über den Prozess der Zivilisation* en teori om ”siviliseringsprosessen” som har vært en premissleverandør hvordan man har tenkt på det irrasjonelle, spontane og følelsesstyrte ”førmoderne” mennesket. For Elias handlet det om at middelaldermenneskene i det føydale Europa ikke hadde ”lært” å kontrollere impulsene sine, et resultat av en samfunnsstruktur, som ga få fordeler til dem som evnet å beherske følelsene sine og å planlegge langsiktig. Menneskene var for det meste selvbergede og levde i et desentralisert samfunn. Man forholdt seg mest til seg selv og sine nærmeste, og det av kontakt man hadde med mennesker utenfra var ofte ufrivillig og forbundet med fare. Det var en alles kamp mot alle, der man måtte være på vakt; den største trusselen for den relativt ”enkle” og lukkede tilværelsen var nettopp vold utenfra, og dette var uforutsigbart: langsiktig planlegging var umulig. Derimot var de spontane, utøylede følelsesutbruddene nyttige: Ble man angrepet måtte man være beredt til å forsvare seg, ”*temperamentally as well as physically*”. Man måtte reagere spontant og utøylet. Det var med den moderne staten og det mer komplekse samfunnet, med flere å forholde seg til på flere måter, at det vokste fram en moderne mentalitet der aktørene kontrollerte følelsene og innfallene sine og utviklet evnen til å tenke langsiktig strategisk.¹⁹⁶

Mange antropologisk orienterte historikere vil ha vanskelig for å godta noen av premissene som ligger innbakt i Elias’ siviliseringsprosess. Den går ut fra at menneskene ble ”temmet” av den framvoksende staten og det stadig mer komplekse samfunnet, slik at de la bånd på sine instinktive ”urdrifter”; de lærte seg manerer og at ikke de skulle slåss mot hverandre. Men ser vi for eksempel på William Ian Millers analyse av feidene på Island, foregår de etter klare normer, og volden som fant sted kan ikke alltid reduseres til en utøylet ”urvold” – den var underlagt klare normer i feidingen.¹⁹⁷ Lignende har Sverre Bagge påpekt, at det

¹⁹⁶ Stephen Mannell, *Norbert Elias: An Introduction*, 2. utg. (Oxford: Blackwell Publishers 1992 [1989]), s. 96–100.

¹⁹⁷ William Ian Miller, *Bloodtaking and peacemaking*. En beslektet innvending mot Elias kan knyttes til den språklige vendingen og ”den nye kulturhistoriens” Foucault-inspirerte ”return of politics”. Erling Sandmo har for eksempel kritisert Elias for å se for eksempel begrepet ”vold” som en uproblematisk størrelse å jobbe med; som om det ikke er en kulturelt skapt kategori. Han mener Elias feilaktig går ut fra at ”volden” var der som et problem før statsmakten kategoriserte den, og viet seg til å bekjempe den. Se for eksempel Erling Sandmo, ”Voldsteoretiker eller teoretisk voldsmann?”, i *Norbert Elias: en sosiolog for historikere?*, red. av Tor Egil Førland, bd. 1 av *Tid og Tanke* (Oslo: Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1997), og Sandmo,

Elias tolker som den spontane middelalderaristokraten – han som handler uten selvkontroll, etter sine umiddelbare følelser og impulser –, ikke kan vurderes ut fra våre moderne mål for rasjonalitet:

[W]hen medieval aristocrats behaved irrationally according to modern standards, attacking the enemy under unfavorable circumstances instead of planning carefully or awaiting reinforcements, this was not necessarily a result of spontaneous impulses, but might be directed by the aristocratic code of honour.¹⁹⁸

Sett på denne måten gir det liten mening å se middelalderkongenes følelsesutbrudd *bare* som tegn på utøylede og ”usiviliserte” middelaldermennesker. Riktignok kan det faktum at man ikke hadde utviklet et skille mellom en privat og en offentlig sfære ha gjort at systemet tillot irrasjonelle og følelsesstyrte handlinger fra enkeltaktører i større grad,¹⁹⁹ men vi må nok også se på andre mulige grunner for deres oppførsel. Dette får også konsekvenser for hvordan vi oppfatter uforutsigbare sinneutbrudd på den politiske scenen.

Gjennom eksempelet med biskopens vrede, er det kanskje mulig å si et par ting om emosjonenes historie: Da biskop Arne i den tidligere nevnte episoden lot være å bruke sitt sinne – sin vrede og bannlysning – mot Ravn, fordi han var redd for å bli beskyldt for å handle i ”bråsinne”, indikerer kilden ”well-understood conventions about when it was appropriate to display anger”,²⁰⁰ og ikke minst om når det var *nyttig*. Dermed gir disse sinneutbruddene i liten grad inntrykk av å være ukontrollerte, som hos Elias, men snarere veloverveide og knyttet til helt spesifikke normer i den politiske kulturen. Vi kan si med Stephen D. White at

When public displays of anger are located in eleventh- and twelfth-century political narratives, they do not provide evidence of emotional instability; instead, they reveal the position occupied by displays of anger in a relatively stable, enduring discourse of disputing, feuding, and political competition.²⁰¹

Den amerikanske kulturorienterte historikeren Robert Darnton, har hevdet at det er i det mest uforståelige i kildematerialet vi har vår beste mulighet til å få glimt inn i fremmede og forgangne kulturer. I introduksjonen i hans selebre essaysamling *The Great Cat Massacre*

Voldssamfunnets undergang. For lignende synspunkt på norsk middelalderhistorie se Hans Jacob Orning, ”Vold og statsdannelse i Norge på 1200-tallet”, i *Norbert Elias: en sosiolog for historikere?*, bd. 1 av *Tid og Tanke*, red. av Tor Egil Førland (Oslo: Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1997).

¹⁹⁸ Bagge, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, s. 162.

¹⁹⁹ Sverre Bagge, ”Vold, spontanitet og rasjonalitet – politisk mentalitet i middelalderen”, i *Norbert Elias: en sosiolog for historikere?*, bd. 1 av *Tid og Tanke*, red. av Tor Egil Førland (Oslo: Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1997), s. 60.

²⁰⁰ White, ”The Politics of Anger”, s.137. Det er riktignok et poeng at *Biskop Arnes saga* er skrevet rundt 1300, og i hvert fall delvis byr på geistlig ideologi og diskurser. Men det er også tydelig at sagaen i tillegg har et verdslig-politisk utgangspunkt og dermed gir innblikk i verdslig-politiske konfliktnormer og diskurser som regulerte politiske prosesser.

²⁰¹ White, ”The Politics of Anger”, s. 142.

skriver han at "[w]hen we cannot get a proverb, or a joke, or a ritual, or a poem, we know we are on to something. By picking at the document where it is most opaque, we may be able to unravel an alien system of meaning."²⁰² Kanskje var ikke disse "irrasjonelle" politiske aktørene, irrasjonelle på sin tid. Kanskje er deres fremmede oppførsel et sted å begynne dersom vi ønsker å ane konturene av en politisk kultur. Sinneutbruddene fortønet seg sannsynligvis ikke like "bizarre, comic, worrisome, or unfathomable to contemporaries as they sometimes do to modern readers."²⁰³

Det betyr selvfølgelig ikke at middelaldermenneskene ikke ble sinte – på ordentlig. Det gjorde de: De ble sinte, lei seg, overrasket og redde. Snarere betyr det at de sosiale konvensjonene for når man kunne vise slike følelser, og hva det kunne bety i ulike situasjoner å gjøre det, var annerledes.

Det kan nok sies at jeg her har hatt en innfallsvinkel til emosjoner som er typisk for historikere. Jeg har, når jeg skulle skrive følelsenes plass inn i historien, ikke tatt utgangspunkt i *faktiske*, følte følelser overhodet. I historiefaget er vi nok litt redde for følelser. Vi vil nok leve oss inn i fortidens aktører, men ikke for mye. Middelalderhistorikere snakker gjerne om gaveutveksling som dannet grunnlaget for følelsesmessige bånd, men de fokuserer på de pragmatiske sidene ved disse båndene; den følelsesmessige delen av det styrer de helst unna. Å tre inn i hodene på fortidens mennesker har vært en oppgave for mentalitetshistorikerne, men de har mindre grad enn den mer politiske historieskrivningen hatt et aktørperspektiv.²⁰⁴ Den nye kulturhistorien har på sin side i stor grad inspirert av sosialantropologen Clifford Geertz, som så kultur som noe som ikke er usynlig inne i hodene på menneskene, men som er i en ytre verden av tegn og symboler, som igjen former hvordan man ser, føler og tenker om verdenen.²⁰⁵ Denne måten å tenke på har også inspirert meg, og mitt syn på politisk kultur. Men kanskje kunne historikerne, som for eksempel studerer norsk, politisk middelalderhistorie, vært dristigere: Kanskje kunne de ha godt av friere tøyler til å

²⁰² Robert Darnton, *The Great Cat Massacre: and Other Episodes in French Cultural History*, 2. utg. (New York: Basic Books, 2009 [1984]), s. 5.

²⁰³ White, "The Politics of Anger", s. 139.

²⁰⁴ Av norske verker om følelser i middelalderen de siste ti årene, som har vært inspirert av mentalitetshistorie, kan det nevnes blant annet Bjørn Bandlien, *Å finne den rette: Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder*, bd. 5 av *HIFOs skriftserie* (Oslo: Den norske historiske forening, 2001) og Marlen Ferrer, *Emotions in Motion: Emotional Diversity in 13th Century Spanish and Norse Society*, bd. 375 av *Acta humaniora* (Oslo: Unipub, 2008).

²⁰⁵ Sandmo, *Voldssamfunnets undergang*, s. 80.

utforske det følelsesmessige terrenget, og få muligheten til å gi litt mer ”levende”, og mindre sterile bilder i av det politiske spillet?²⁰⁶ Det blir ikke jeg som gjør dette – ikke denne gangen.

Frelse, fortapelse og politisk rasjonalitet

I hvilken grad bannlysningene kunne være effektive i det politiske spillet, avhenger av i hvor mye man fryktet det, og om man handlet i dette livet, først og fremst med sjelens videre skjebne i tankene. Når vi i dag ser for oss middelalderen tenker vi ofte på en tid med en totalt gjennomgripende tro, som fikk ganske ekstreme utslag; vi tenker på fanatiske korstog, på hekseburning og på kjetterjakt. Noen av våre forestillinger er åpenbart bedre begrunnet enn andre, men vi må nok gå ut fra at troen spilte en fundamental rolle i middelaldermenneskenes hverdagsliv. Men var det slik at tanken på etterlivet gjorde at de handlet på andre måter enn det vi ville dømt å være rasjonelt, fra et moderne, verdslig ståsted? Påvirket deres sterke tro og religiøse verdensbilde den politiske rasjonaliteten?

I artikkelen ”Riss av rasjonalitetens evolusjonshistorie” deler Kai Østberg rasjonalitetens historie opp i fire faser – fire nivåer som strekker seg fra det rent instinktdrevne og kulturløse menneske, eller apemenneske, til det ”rasjonelle” mennesket som har et pragmatisk forhold til manipulering av naturen, i liten grad forstyrres av religiøse forestillinger om dette, men som har en respekt for det ukjente og for menneskets begrensninger.²⁰⁷ Hos Østberg kommer det tydelig og eksplisitt fram at han snakker om en stadig økende grad av rasjonalitet.²⁰⁸ For meg er det ikke et poeng å rangere, men å si noe om hvilken type kulturavhengig rasjonalitet som preget middelaldermenneskene, og da fungerer nok Østbergs faser likevel.

Middelalderen plasseres av ham under den andre fasen: Den preges av en mytisk abstraksjonsevne – i vårt tilfelle forholdet til Gud. ”Innenfor den religiøse sfære har mennesket bare i beskjeden grad noe begrep om å ’...definere sin[e] mål på klårt erkjende premisser’”, siterer han Kåre Lunden på, og fortsetter: ”Det kan imidlertid innrette sin atferd målrettet, rasjonelt, [...] for eksempel for å oppnå frelsen.”²⁰⁹

²⁰⁶ For en historiografisk gjennomgang av følelsenes historie og noen teoretiske betraktninger om temaet, se Jan Eivind Myhre, *Mange veier til historien*, bd. 14 av *Tid & tanke* (Oslo: Unipub, 2009), s. 119–138.

²⁰⁷ Kai Østberg, ”Riss av rasjonalitetens evolusjonshistorie. Fra instinkt til rasjonell institusjon” i *Holmgang: Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, bd. 4 av *Tid og Tanke* (Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000).

²⁰⁸ Østberg presenterer seg selv en langt på vei deler Kåre Lundens ”syn på historien som utvikling eller framskritt, og [...] er enig i at utvikling av rasjonaliteten står sentralt i dette. (Østberg, ”Riss av rasjonalitetens evolusjonshistorie”, s. 80.

²⁰⁹ Østberg, ”Riss av rasjonalitetens evolusjonshistorie.”, s. 84.

Dersom menneskene handlet først og fremst med frelsen for øye, vil det bety at biskopenes religiøse posisjon, kontroll over sjelen og evnen til å bannlyse var et enormt viktig maktmiddel. I artikkelen ”Det religiøse middelaldermenneskets rasjonalitet” er imidlertid Arnved Nedkvitne skeptisk til at det er så enkelt. Han anerkjenner at middelaldermenneskene kunne la religiøse normer gå foran ”verdslige” interesser, men hevder at det i praksis, i situasjoner mye stod på spill, ofte var de materielle og verdslige interessene som ble fulgt, også på tvers av religiøse interesser, fordi man regnet med å kunne forlike seg i ettertid.²¹⁰ I tillegg virker det opplagt, ifølge Nedkvitne, at guddommelig inngripen først og fremst ble forsøkt mant fram i forbindelse med sykdom. Andre forhold kunne også forklares med guddommelig inngripen, men da stort sett i etterkant; man lot for eksempel ikke være å forberede seg til et slag fordi man regnet med at Gud ville gi seier.²¹¹ Dermed blir det vanskelig å hevde at den middelalderske rasjonaliteten mer enn noe annet var mytologisk, selv om den tydelig var det *og*.²¹² Denne diskusjonen er viktig fordi den kan si noe om hvor viktig sjelen kunne være i politikken.

For å se hvordan middelaldermenneskene så på for eksempel bannlysningen, og gjennom dette gi en indikasjon på hvor effektivt det var, bør vi rette blikket mot empirien. Erik Gunnes anerkjenner at kildegrunnlaget er skrint, men hevder respekten for kirkens bannlysninger og botsøvelser ikke var overveldende. Han bygger på pavens svarbrev til erkebiskop Eirik fra 1191, der det fortelles om at noen birkebeinere som drepte og ranet, gikk til prester og ba om å bli pålagt botsøvelse, men siden nektet å godta disse botsøvelsene og gjorde narr av dem.²¹³

Dette gir neppe hele bildet. Det virker åpenbart at frykten for å miste støttespillere gjennom å være bannlyst må ha vært en reell bekymring for kong Sverre. Hans iver etter å

²¹⁰ Arnved Nedkvitne, ”Det religiøse middelaldermenneskets rasjonalitet”, i *Holmgang: Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, bd. 4 av *Tid og Tanke* (Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000), s. 245.

²¹¹ Nedkvitne, ”Det religiøse middelaldermenneskets rasjonalitet”, s. 246–7.

²¹² Ved å behandle bannlysningen som et politisk virkemiddel, som biskopen kunne bruke pragmatisk som det passet dem, kan det tolkes som at jeg har syndet mot Knut Kjeldstadli. Han har vært opptatt av viktigheten av å ha et bevisst forhold til handlingsteori. Ved å gjøre biskopene til kyniske utnytttere av sin mulighet til å bannlyse, og resten av befolkningen til strukturbundne mottakere av bannet, som frykter det og tror på det, virker jeg å behandle fenomenet inkonsekvent. Begge ting kan være sant, sier Kjeldstadli, ”men impliserer altså et skille mellom politikken Jørgen Hattemakere og Kong Salomoer.” (”Struktur, norm og interesse – om historikernes behov for handlingsteori”, i *Historisk tidsskrift*, nr. 1 1991, s. 51) De samme problemene finner vi i forbindelse med jernbyrden og andre forestillinger om gudsdom. I artikkelen ”Fortidens grunnleggende annerledeshet?” trekker Hanne Monclair fram hvordan jernbyrden framstilles i sagaene som noe som kan kontrolleres av menneskelige aktører (Monclair, ”Fortidens grunnleggende annerledeshet?”, s. 501–503). Når det gjelder bannlysningen er det imidlertid ikke sikkert man så noe motsetningsforhold mellom pragmatisk bruk og at det faktisk fungerte.

²¹³ Gunnes, *Kongens ære*, s. 291.

renvaske seg fra bannlysningen, eller snarere å fremstå som renvasket, tyder på at han ikke ville at hans tilhengere skulle skremmes bort fordi de satte sin egen sjel i fare når de fulgte en bannlyst. Sverre skal blant annet ha forfalsket et brev og pavens segl for å renvaske seg, men må ganske sikkert ha hatt en forestilling om at dette bare kunne løse de politiske problemene som fulgte med det å være bannlyst, og at det ikke hadde noen innvirkning – i hvert fall positivt – på sjelen hans. Det virker altså rimelig å anta at han forfalsket seglet av politiske grunner, ikke for å redde sin egen sjel. Det må tyde på at det var mange som kunne la seg skremme.

I *Håkon Håkonssons saga* ber Sigurd Ribbung, ribbungenes leder, Skule og erkebiskop Peter om å få til et forlik mellom ham og kong Håkon. Dette gikk de med på og ”erkebiskopen lyste hver den i bann som voldte noen ufred før det var prøvet med et forliksstevne.”²¹⁴ Sagaen forteller videre at om det ikke var for dette hadde birkebeinerne lett kunnet overkjøre ribbungene i Oslo: ”Birkebeinerne hadde vunnet en lett seier om de hadde seilt inn, men de sa at de ikke ville utsette seg for erkebiskopens bann og jarlens vrede.”²¹⁵ Alt dette tyder på at bannet var svært fryktet, og derfor effektivt.

Likevel finnes det også nok av eksempler på at bannlysninger ikke alltid fungerte så bra som planlagt. Som tidligere nevnt, i eksempelet med Orm og Åsgrim, var det i mange tilfeller mer effektivt når den bannlyste så for seg sin død i overskuelig fremtid. Dette er ikke så rart med tanke på at det var vanlig praksis å synde med forelegg og forlike seg senere. I sagene finnes det imidlertid også mange eksempler på at bannlysninger, og trusler om bannlysning, ikke biter i det hele tatt, og til tross for noen bekymringer fra kong Sverres side var det jo stadig ganske mange som fulgte ham ”til forderv for sine sjeler”.²¹⁶

I *Håkon Håkonssons saga* fortelles det at mens erkebiskop Sigurd var på reise, tok hertug Skule og hans menn seg inn i domkirken og hentet hellige Olavs skrin. Korsbrødrene var delt i synet på dette, men Øystein Syre, som var blitt satt som erkebiskopens stedfortreder,²¹⁷ var sterkt i mot, fordi han visste at det skulle brukes i en kroning av Skule, noe som var mot erkebiskopens vilje.²¹⁸ Da Skules menn var på vei inn i kirken for å hente skrinet, mot Øystein Syres vilje, truet han med bannlysning. Reaksjonen fra Skules sønn, Peter, var alt annet enn den Øystein hadde håpet på: ”Vi synes dette er som om du bød oss en

²¹⁴ *HHs*, s. 149.

²¹⁵ *HHs*, s. 149. Vi kan ikke utelukke at dette bare er en bortforklaring fra sagaens side. Mulig ville Sturla bortforklare at birkebeinerne ikke bare hadde knust ribbungenes opprør med det samme. Uansett må denne eventuelle bortforklaringen ha vært troverdig og dermed gir den allikevel en indikasjon på hva som var forestillingene rundt bannet.

²¹⁶ *Brev fra Pave Innocens III til erkebiskop Eirik og de norske biskopene om striden mot kong Sverre*, s. 72.

²¹⁷ Øystein Syre ”var satt til å styre på erkebiskopens vegne i de saker som hadde mest å si.” (*HH s.*, s. 209).

²¹⁸ *HHs*, s. 108–111.

drikk mjød. Vel talt! Ta ned skrinet og bær det ut.”²¹⁹ Det er lite frykt å spore i dette tilfellet, men det fortelles samtidig at ”de fleste andre var litt betenkte.”

Her kan vi nok ikke se helt bort fra at sagaen til Håkon Håkonsson forsøker å gi et spark til Skule og sønnen, ved å fremstille dem som hovmodige overfor det hellige bannet, men dette kan heller ikke bekreftes. Det viser i hvert fall at det fantes et reelt alternativ til å frykte bannlysningene.

Det er altså vanskelig å finne noen enhetlig forestilling om hvor fryktinngytende bannlysningen egentlig var, og det er kanskje heller ikke noe godt mål å ha. Kanskje holder det å si at fryktopplevelsen ser ut til å ha vært svært individuell og situasjonsbestemt, og mens noen kunne skremmes til lydighet med trusler om bannlysning, var det andre igjen som ikke fryktet det på samme måte. Likevel tyder mye på at de fleste hadde ubehageligheter med å bli bannlyst, og om man ikke lot seg skremme av effektene det hadde på sjelen, måtte man likevel forholde seg til de konsekvensene bannet hadde på det verdslige plan. Slik sett er det liten tvil om at bannlysningen kunne være et virkningsfullt politisk virkemiddel.

Biskopenes evne til å innvirke på sjelens skjebne var imidlertid ikke begrenset til en kontroll over det kristne fellesskapet og de kristne ritualene, den innebar, som vi har sett, også en autoritet som ga dem mulighet til å mobilisere folk til krig mot sine motstandere, blant annet ved å gi lovnader om paradiset til dem som falt på ”riktig” side. Dette aspektet gjør biskopenes kontroll over menneskenes sjeler svært i øyefallende. Inn under dette avsnittet hører dermed også en diskusjon om det var en allmenn aksept for at kirkens ledere kunne bestemme at man kom direkte til himmelriket dersom man fulgte deres befalinger.

I Europa tyder korstogsbevegelsens massive oppslutning på at det i hvert fall delvis var en forestilling om dette. Det at både *Canones Nidarosiensis* og *Sverres saga* forteller om praksisen med å love himmelriket til dem som kjempet på ”Guds” side indikerer at det må ha vært et visst gjennomslag for tanken. Men det er lite som tyder på at alle var overbevist, noe som illustreres av Sverres gravtale til Erling Skakke i *Sverres saga*. Sverres sarkastiske harselering med erkebiskopens lovnader om å helliggjøre de fallende forteller oss to ting. For det første at det fantes et reelt alternativ til å sluke høygeistlighetens lovnader rått, og for det andre forteller den (sammen med inntrykket som gis i *En tale* og andre kilder) at disse lovnadene var noe Sverre måtte ta på alvor, om ikke med tanke på sin egen sjel, så i hvert fall

²¹⁹ *HHs*, s. 210.

politisk. Det må være derfor Sverre og hans tilhengere bruker så mye tid på å latterliggjøre dem.

Oppsummering og konklusjon

Bannlysningen av kong Sverre har blitt en viktig del av Norges historie. Sverre talte tappert paven midt i mot, og fikk smake bannet. ”Urettferdig”, sier vi. Men til tross for at bannlysningen har fått en så viktig posisjon fortellingen om Norge, er det få som har studert hva bannlysninger, og biskopenes generelle innvirkning på sjelens skjebne betydde i middelalderen. Enda færre har forsøkt å plassere disse virkemidlene inn i den politiske kulturen.

I konflikten mellom kong Sverre og den norske kirken var det viktig for Sverre å hevde at han selv var nærmere Gud enn biskopene. Kanskje er det nettopp forestillingene om kongens og biskopenes forhold til Gud, sjelen og bannlysningene som bærer aller mest preg av å være propaganda i *Sverres saga*. De samme problemstillingene tas opp i *En tale mot biskopene*.

Kildene gir tydelig uttrykk for at biskopene brukte bannlysningene politisk; de var en del av en skremselstaktikk, der biskopene tvang mennesker til å danse etter deres pipe. Uten særlig grad av militærmakt, fulgte gjerne biskopenes konflikter med det verdslige aristokratiet et mønster, der den verdslige stormannens ulydighet ble møtt av bannlysning, hvorpå stormannen søkte forlik, og gjerne måtte gi etter for biskopens krav. Sjansen for at stormannen ga etter var riktignok enda større dersom han så for seg sin død i overskuelig framtid. Forlikene kunne også danne grunnlag for varige vennskap, gjerne ved at biskopen ga den bannlyste gunstige vilkår for forliket. På denne måten var det lett å innordne seg og stifte gode forbindelser mellom de to partene.

Gjennom å reise rundt i sitt bispedømme og bannlyse, eller å bannlyse og formidle bannlysninger på tingene og i kirkene, nådde biskopene dessuten ut større deler av befolkningen med et skremmende budskap: Er du ulydig mot biskopen kan veien være kort til et evig og utrivelig opphold i helvete. Dét var ikke en sjanse alle ville ta, og dette styrket biskopenes makt på samme måte som kongen styrket sin makt ved å vise den fram uforutsigbart når han reiste rundt i lokalsamfunnene.

Kapittel 4

Politikkens opphevelse?

Under det gamle systemet var altså valgkamp bokstavelig talt kamp. Det nye systemet søkte å eliminere kampen, dels ved å overlate valget [av konge] til en forsamling, dels ved å gjøre det til et juridisk mer enn et politisk spørsmål. Det avgjørende var ikke lenger hvem som var best egnet, mest populær, hadde vært mest generøs eller så flottest ut, men hvem som har den juridiske rett på sin side, det vil si har den rette avstamningen.²²⁰

I *Mennesket i middelalderens Norge* har Sverre Bagge valgt å kalle et av underkapitlene ”Politikkens opphevelse”.²²¹ Avsnittet omhandler tiden fra riksmøtet i Bergen i 1223, der det ble bestemt at Håkon Håkonsson var landets rettmessige konge, ikke Skule. Det er noe som skjer i perioden som gjør at sagaene slutter å fokusere på vennskap mellom stormenn, og mellom stormenn og befolkningen, og går over til å snakke om lydighet og tjeneste.²²² Kongen får en opphøyd status, og er ikke bare den mektigste deltakeren i det politiske spillet, han er i noen grad hevet over det. Aristokratiet virker å gå fra å ha en lokal maktbasis til å bli et tjenestearistokrati som får makten ovenfra – fra kongen. Og denne utviklingen skjer i løpet av borgerkrigstiden, og i perioden umiddelbart etter. Dersom det er slik at stormennene sluttet å bygge sin makt gjennom nettverk, men fikk den ved å være kongens representanter, må dette også ha fått konsekvenser for hvordan biskopenes makt kunne være bygget og utøvet. Betydde den sterkere statsmakten på 1200-tallet at den politiske virkeligheten ble *fundamentalt* endret? Hvordan forholdt biskopene seg til den endrede politiske situasjonen?

Mot statsmakt?

Over midten av 1200-tallet er kongen blitt den egentlige lovgiver og den høyeste dommer i riket. Hans arverett er knesatt relativt uavhengig av velgende instanser. Både på lokal- og sentralplanet blir det i løpet av høymiddelalderen bygd ut et styringsapparat i kongedømmets regi som ved siden av å ivareta offentlige funksjoner også er et maktapparat. Kongedømmet griper i det hele inn i og kontrollerer samfunnslivet i et ganske annet omfang og med langt større autoritet ved utgangen av høymiddelalderen enn ved inngangen. Og denne maktøkningen har foregått på bekostning av bondesamfunnets gamle styringsorganer. Kongedømmet hever seg for første gang i norsk historie opp til å regjere dette samfunnet i riksomfang – det er kjernen i begrepet *ríkisstiðrn*.²²³

²²⁰ Bagge, *Mennesket i middelalderens Norge*, s. 172.

²²¹ Bagge, *Mennesket i middelalderens Norge*, s. 170–75.

²²² Jón Viðar Sigurðsson, *Den vennlige vikingen*, s. 65.

²²³ Knut Helle, ”Det norske høymiddelalderkongedømmet”, i *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, bd. 6 av *Norske historikere i utvalg*, red. av Clas Krag og Jørn Sandnes (Oslo: Universitetsforlaget, 1983), s.192.

Slik oppsummerer Knut Helle konsist den statsutviklingen som skjedde i Norge i løpet av høymiddelalderen. Kongen bygde seg ut et maktapparat av blant annet sysselmenn, som var kongens representanter i lokalsamfunnene, og tok dermed over rollen som rettshåndhever. Gjennom sitt maktapparat var det kongen som skulle straffe, og derfor ble de måtene man tidligere hevdet sin rett på, for eksempel gjennom blodhevn, ulovlig. Kongemakten nærmet seg altså et monopol på legitim voldsbruk, hovedelementet i Max Webers statsdefinisjon.

Sverre Bagge er nok kanskje den som per i dag har størst tilslutning til sitt forsøk på å forklare hva som skjedde rundt borgerkrigstiden. I artikkelen "Borgerkrig og statsutvikling" ser han utviklingen som utslaget av en ressurskrise i aristokratiet. Kongemakten og kirken var i besittelse av stadig mer av jordgodset. I tillegg hadde vikingferdenes stopp ført til at en viktig inntektsstrøm ble stanset for stormennene.²²⁴ Med et maktgrunnlag som baserte seg på hele tiden å fornye politiske vennskap med gaver var det rett og slett ikke nok ressurser til å holde oppe det nokså tallrike aristokratiet. De individuelle stormennene som stod ansikt til ansikt med denne ressurskrisen, søkte seg mot kongemaktens ressurser og det ble lett for tronpretendenter å skaffe seg støttespillere blant det søkende aristokratiet.²²⁵ Løsningen på krisen ble et mindre aristokrati som i mindre grad bygget sin lokale maktposisjon nedenfra, men fikk makt fra kongen.

Håkon Håkonsson framstår i sagaen, i mer enn noen norsk konge før ham, som en *rex iustus* – en konge av guds nåde, som styrte landet etter "rettferdige" lover, til alles beste. Han bygget i mindre grad sin makt på gaveutveksling, og det gjorde også hans representanter i lokalsamfunnene. Norge er med ham nærmere å kunne kalles en stat, enn noen gang tidligere. Dette inntrykket styrkes også av de øvrige kilder, dokumenter som tyder på økt kongelig jurisdiksjon. Forholdene etter borgerkrigene ser altså ut til å skille seg avgjørende fra de som rådet under dem: En sterk konge med et tjenestearistokrati, kontra flere konger og kongsemner som var avhengig av støtten fra lokale stormenn, der stormennene (også biskopene) hadde store muligheter til å spille kongsemnene mot hverandre, og dermed øke sin egen innflytelse. Dette må ha fått konsekvenser for biskopenes politiske handlingsrom og handlemåte.

Statsutvikling i et annet perspektiv

Likevel er det verdt å merke seg at de kildene vi har, som stort sett har sitt opphav hos kongemakten, gir et lite nyansert bilde av den politiske situasjonen. Én ting er hvordan kongemakten *ville* at ting skulle fungere, en annen er hvordan de *faktisk* fungerte. Hans Jacob

²²⁴ Bagge, "Borgerkrig og statsutvikling i Norge i middelalderen", s. 163–164.

²²⁵ Bagge, "Borgerkrig og statsutvikling i Norge i middelalderen", s. 165.

Orning er en av dem som har vært et uromoment i diskusjonen om den norske statsdannelsen; han er den eneste som med full tyngde har hatt et rettsantropologisk perspektiv med til en så sein periode som 1200-tallet. I sin doktoravhandling lette han i kongesagaene, og forsøkte å se bak den kongelige ideologien som preger dem. En av hans hypoteser er at kongemakten framdeles var helt avhengig av kongens personlige tilstedeværelse for å kreve lydighet, og han hevder videre at forskjellene mellom Håkon Håkonsson og kong Sverre var store ideologisk, men ganske små i praksis.²²⁶

Samme Orning har nylig i en artikkel sett nærmere på hvordan kongemaktens ideologi og periferienes praksiser ikke samsvarte i tiden rundt 1300. Han hevder at personlige tilknytninger og lokalsamfunnets indre justis fortsatt gjorde seg gjeldende i jurisdiksjonen.²²⁷ Forholdet mellom sentrum og periferi har også vært behandlet av Andreas Holmsen,²²⁸ men i motsetning til ham mener Orning at bøndene ikke automatisk hadde overlappende interesser med kongemakten om å ha en "rettferdig" og forutsigbar kongelig jurisdiksjon, som korrupte sysselmenn representerte en trussel mot. Isteden kunne lokalsamfunnene ha interesse av å løse sakene på *sin* måte, en interesse kongens representanter kunne dele med dem. "Normene som utgikk sentralt fra kongen, kunne ofte være i konflikt med lokale normer", skriver han og gyldigheten av dette utsagnet illustreres også av Erling Sandmo i *Voldssamfunnets undergang*, som handler om en tid der statsdannelsesprosessen må ha kommet enda lenger. Sandmo mener at voldssakene i hans to utvalgte bygder på 1600-tallet ble avgjort på tingene, ikke bare på grunnlag av kongemaktens absolutte voldskategoriseringer og lover, men i høyeste grad også etter lokalsamfunnenes lokale logikk. Kongens representanter måtte forholde seg pragmatisk til hvordan man i lokalsamfunnene forholdt seg til hverandre.²²⁹ Steinar Imsens gjennomgang av lokalsamfunnenes egenjustis i seinmiddelalderen i *Norsk Bondekommunalisme* er også indikasjon på kongens begrensede gjennomslagskraft i periferiene.²³⁰

Jeg tror dette er en fruktbar måte å se på den norske statsutviklingen, som neppe kan ha vært så brå og fullstendig som lovmaterialet og til en viss grad sagaene kan gi inntrykk av.

²²⁶ Orning, *Unpredictability and Presence*.

²²⁷ Orning, "Det rettsantropologiske perspektivet og staten: konfliktløsning og byråkratisering i høymiddelalderen", s. 265.

²²⁸ Andreas Holmsen, *Nye studier i gammel historie* (Oslo: Universitetsforlaget, 1976).

²²⁹ Sandmo, *Voldssamfunnets undergang*, s. 181, 265.

²³⁰ Steinar Imsen, *Norsk bondekommunalisme fra Magnus Lagabøte til Kristian Kvart. Del 1 Middelalderen* (Trondheim: Tapir Forlag 1990). Imsen selv ser kongens svake makt i lokalsamfunnene i seinmiddelalderen som et resultat av et slags tilbakeslag for kongemakten ved dannelsen av treriksunionen på slutten av 1300-tallet (s. 194), men spørsmålet om brudd eller kontinuitet er åpent, og beror nok i stor grad på den oppfatningen av kongemaktens sterke kontroll som har hatt, og som framdeles har, et hegemoni i norsk historieskrivning, men som det er fullt mulig å stille kritiske spørsmål til.

Det "førstatlige" Norge kan sees på samme måte som det føydale Frankrike. *Annales*-historikerne kalte, som jeg tidligere har nevnt, gjerne dette samfunnet for et "føydalt anarki". De senere rettsantropologiske historikerne har ikke oppfattet det slik; de har sett det som et samfunn som fungerte etter andre normer og regler enn de kongemakten promoterte, og som "vant" i historien. I et slikt perspektiv kan vi ikke umiddelbart godta den antakelsen som mange historikere har brukt som en begrunnelse for statsdannelsen: at det var et ønske i befolkningen om en rettferdig jurisdiksjon ovenfra, som kunne gjøre tilværelsen trygg og forutsigbar.²³¹ Det er ikke gitt at befolkningen var enig i at en statsmakt, med "rettferdig", forutsigbar jurisdiksjon, var det ønskelige, og hvis ikke må vi gå ut fra det i hvert fall var en viss motstand og at mye i praksis fungerte som "bastardløsninger" mellom det nye og det gamle.²³² Hvordan man skal plassere biskopene i denne nye politiske situasjonen er imidlertid vanskelig å vite, blant annet fordi kildene sier veldig lite om hvordan biskopene opptrådte i kongens fravær. For å få det bredeste mulige bildet må vi ta tak i det vi kan.

Politikkens opphevelse?

Betydde den sterkere kongemakten politikkens opphevelse? For å nærme oss et svar på dette kan vi ta enda en titt på *Biskop Arnes saga*. Sagaen omhandler tiden etter at Island ble innlemmet i det norske riket. Som Orning har påpekt gjør ikke Islands geografiske distanse til den norske kongen at forholdene der nødvendigvis var vesentlig annerledes enn i Norge.²³³ Også i Norge var til enhver tid store deler av landet langt utenfor kongens umiddelbare synsrekkevidde, og begge stedene var det opp til kongens representanter å utøve hans makt i lokalsamfunnene. Knut Helle er totalt uenig med Orning, og hevder at det å bruke islandske kilder for å belyse norske forhold, metodisk er "en tvilsom vei å gå". Han mener det er på tide at "tilhengerne av islandske modeller i studiet av norske forhold ser seg grundigere om etter holdepunkter for slik modellbruk i det norske kildematerialet".²³⁴

Begge kan ha noe rett i det de sier. Forholdet stormennene hadde til kirken virker for eksempel, til Helles fordel, å være annerledes på Island enn i Norge i Arnes første tid som biskop, og kirkekampen var kommet kortere enn i Norge.²³⁵ Jeg vil imidlertid bruke *Biskop*

²³¹ Orning, "Norsk middelalder i et antropologisk perspektiv", s. 260–61.

²³² Orning, "Norsk middelalder i et antropologisk perspektiv", s. 261–62.

²³³ Orning, *Unpredictability and Presence*, s. 227.

²³⁴ Helle, "Den primitivistiske vendingen i norsk historisk middelalderforskning", s. 603.

²³⁵ Kirken hadde hatt vanskeligere for å drive kirkekamp på Island, fordi det var det Islandske aristokratiet som satt ved bispestolen, og de hadde liten interesse av å forringe deres eget maktgrunnlag. Biskop Gudmund og Torlak fikk for alvor fart på kirkekampen og ettersom erkesetet i Nidaros etter hvert fikk kontroll over bispevalgene satte ble forholdene for å drive denne kampen bedre. Likevel lå Island etter, fordi kirkekampen hadde pågått i kortere tid. For mer om kirkekamp på Island, se for eksempel Jón Viðar Sigurdsson, "Island og

Arnes saga her, fordi jeg tror den kan fortelle noe viktig. Jeg vil ikke kunne gå så langt som å si at det fungerte nøyaktig slik i Norge også, og jeg vil heller ikke utelukke det. Mitt poeng i det følgende er at sagaen kan fortelle noe om forskjellene mellom å ha et teoretisk herredømme over ett område og å ha full politisk kontroll over det. Gjennom å studere noen utvalgte episoder i denne sagaen ønsker jeg å se på hvordan biskopene kunne forholde seg til denne politiske situasjonen.

Torvard Torarinsson, en av den norske kongens menn på Island, sendte i følge sagaen en rekke brev til kong Magnus Lagabøte, sommeren 1276. Torvard hadde vært i konflikter med biskopen, og ett av brevene skal ha inneholdt følgende avsnitt:

Herre, med Eders tillatelse vil jeg si at det nok vil bli vanskelig for de fleste her å styre landet, med unntak av dem som han [biskop Arne] har all makt over. Hans myndighet i landet er så stor at Eders menn neppe tør yte ham den motstand som man ellers skulle tro de hadde manns mot og sinnelag til. [...] På tinget i sommer var Ravn [kongens merkesmann og sysselmann] og biskopen de rådende. Noen mente at de var kortsynte og bare måtelig pålitelige. Lovsigemannen var ugrei og henviste de fleste saker ettersom det falt seg, til biskopens og andre menns dom. Lagrettemenne var til liten nytte.²³⁶

Når man legger dette sammen med Arnes rolle i å få igjennom kong Magnus Lagabøtes lov-bok og å få bydd ut leidang til Eirik Magnusson (som vi så i kapittel 2), blir det tydelig at lokale maktforhold i høyeste grad spilte en viktig rolle i politikken på Island i siste halvdel av 1200-tallet. Selv om kongemakten, med sine representanter spredt over riket i prinsippet skulle kunne styre ovenfra, betydde det ikke politikken opphevelse. I hvert fall ikke på Island.

I stedet ser vi hvordan både Arne og kongens representanter fortsatte å spille et politisk spill, som ligner det vi kjenner fra tidligere. For eksempel fikk, som tidligere nevnt, biskopen nevøen sin, Loft, gift med Borghild, niesen til det som skulle bli en av Islands mektigste sysselmenn, Åsgrim. Giftemålet skjedde ”etter påtrykk fra biskopen”, og var åpenbart del av en politisk strategi. Sagaen beretter videre:

Da dette mågskapet kom i stand, ble biskop Arne og den før nevnte Åsgrim gode venner. Med støtte av biskop Arne og på hans initiativ fikk Åsgrim sysslet øst for Þjórsá, og sammen med herr Ravn sysslet vest for Þjórsá. Og fordi bare den som var en venn av biskop Arne på denne tiden, ble regnet som en mann blant menn, var det mange som endret sin holdning til denne samme Åsgrim.²³⁷

Nidaros”, i *Ecclesia Nidarosiensis 1153-1537: Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsenes historie*, red. av Steinar Imsen, bd. 15 av *Skrifter*. (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2003), s. 123–27.

²³⁶ *BA*s, kap. 42.

²³⁷ *BA*s, kap. 58.

Dette virker å ha vært et vellykket politisk trekk av biskop Arne, for neste gang vi hører om de to fortelles det at "[p]å denne tiden var det så sterkt vennskap mellom herr biskop Arne og den før nevnte herr Åsgrim at ingen kunne få gjennomført noe annet enn det de to ville når de var enige."²³⁸ Altså slo verdslig og geistlig aristokrati seg sammen for å utøve makt. Kongens sysselmenn spilte framdeles det politiske spillet; de kunne ikke styre som de ville. Dette tydeliggjøres ytterligere: Da Åsgrim mistet vennskapet til Arne og Loft ble det vanskelig for ham: "[H]an var vant med velgjerning fra begge og innså nå hvor mye han hadde mistet."²³⁹

Biskop Arnes saga viser at sysselmennene på Island inngikk i et politisk spill. De var ikke de suverene representantene for kongemakten som man lett kan få inntrykk av fra norske kilder. Det var nok en politisk forskjell mellom Norge og Island i siste halvdel av 1200-tallet, men veien virker kort til å anta at det også i Norge foregikk et maktspill i de områdene kongen ikke oppholdt seg – et maktspill kongemaktens kilder i liten grad snakker om. Nøyaktig hvordan denne maktkampen foregikk er det vanskelig å si noe om, og det er godt mulig den var mindre framtredd enn *Biskop Arnes saga* gir inntrykk av at den var på Island, men det virker for meg tvilsomt å snakke om "politikkens opphevelse" med Håkon Håkonsson. Det handlet fremdeles om å hevde seg selv som den mektigste i det området man skulle drive gjennom sin politikk i. I et brudd med den ideologiske framstillingen i *Håkon Håkonssons saga* blir vi for eksempel fortalt at kong Håkon i 1220 sendte brev til sysselmennene sine med skatteoppkrav, men han fikk ikke gjennomslag for dette, "for sysselmennene var ikke noe redd for kongen [...]".²⁴⁰ Dette bruddet i framstillingen gir oss kanskje et lite innblikk i forskjellen mellom hvordan kongemakten likte å framstille seg selv og hvordan ting fungerte i praksis.

Håkon Håkonssons saga må betraktes som en normativ kilde, som forsøkte å nå ut med en ideologi som kunne endre befolkningens holdninger til kongen. Det gjør da også Bagge når han snakker om politikkens opphevelse ved kongevalget i 1223:

Selvsagt var ikke spørsmålet om tronfølgen blitt løftet ut av politikken. Sagaen forsøker så godt den kan å fremstille det slik, men den politiske manøvreringen skinner igjennom. Skule bevertet ikke Åmunde [en lagmann som hadde rådgivende rolle i kongevalget] og andre mektige menn bare av sitt gode hjerte. Det er en påfallende sammenheng mellom noen av Håkons privilegier til kirken og erkebiskopenes og biskopenes endrede synspunkt i tronfølgespørsmålet. Men idealene har endret seg.²⁴¹

²³⁸ BAs, kap. 59.

²³⁹ BAs, kap. 64.

²⁴⁰ HHs, s. 73.

²⁴¹ Bagge, *Mennesket i middelalderens Norge*, s. 173.

Biskoper og gode menn i norsk riksstyring

Nå vil jeg at alle menn skal ha rede på det at jeg gir opp all denne strid og trette som har vært mellom kongedømmet og biskopsdømmet, og jeg innrømmer den hellige kirke og de lærde menn all den frihet som den skal ha etter det som hellige skrifter forklarer mellom meg og dem, og den hellige kirke har hatt fra ny og gammel tid uten skade for mitt kongedømme...²⁴²

I overgangen fra *Sverres saga* til *Baglersagaene* blir biskopenes rolle en annen, og dette må nok først og fremst betraktes som et utslag av Håkon Sverressons forlik med kirken. Ganske brått virker biskopene, og spesielt erkebiskopene, å ha fått en mer formalisert og institusjonalisert rolle i riksstyringen enn tidligere, og å ha blitt en viktig beslutningstaker, også hos birkebeinerne. Nikolas Arnesson fortsatte å være baglerhøvding, men baglerne kunne ikke lenger gjøre krav på kirkens samlede støtte.

I det imponerende historieverket *Konge og gode menn*, har Knut Helle gått nøye gjennom alle kildene som omtaler riksrådsmøter og rådgiverkretsen rundt kongen i perioden 1150–1319, for å si noe om hvordan riksstyringen fungerte og hvem som fikk være med på den. Riksmøtene var store møter som kunne behandle ulike temaer, for eksempel forlik mellom tronpretendenter, tronfølgesaker og lovgivning. Blant dem som fikk være med var en gruppe som kalles for ”gode menn” eller varianter av dette; styringen av riket skulle skje etter råd fra dem. Denne gruppen har hatt litt skiftende innhold, men biskopene, og erkebiskopene spesielt, var av aktørene som var relativt faste deltakere på 1200-tallets møter. Biskopene kunne nok ha roller på riksmøter i Sverres tid også, men på grunn av konflikten med ham ser vi at de har en mye tydeligere rolle etter Håkon Sverressons forsoning med dem.

På riksmøtene, mener Helle, måtte biskopene forholde seg til at det ble avgjort saker som kirken strengt tatt så på som dens indre anliggender, men som enten kunne være nyttig for dem å ta med til riksmøte i ønsket om en bredere sanksjon enn deres egne organer kunne stå for, eller som det ikke lot seg gjøre å holde verdslige representanter utenfor. Det samme gjaldt saker som var i gråsonen mellom det kirkelige og det verdslige samfunnet.²⁴³ Men de fleste riksmøtene, eller riksmøtelignende situasjonene vi møter i de narrative kildene, er likevel møter i nøkkelsituasjoner som tronfølgespørsmål og forliksmøter.

Klarere formell rolle i riksstyringen

I 1194 sendte pave Celestin III et privilegiebrev til den norske kirken der det stod at:

²⁴² Kong Håkon Sverressons forliksbrev til biskopene, s. 76.

²⁴³ Helle, *Konge og gode menn* (Bergen: Universitetsforlaget, 1972), s. 237.

ingen konge eller fyrste skal ha lov til, uten biskopens samtykke og vise menns råd, å forandre landets godkjente og skrevne lover og pengebøter, enten de gjelder klerker eller lekfolk, i strid med gammel sedvane, slik at det blir til tap for kirker eller klerker; heller ikke kreve troskapsed av noen biskop eller abbed som ikke holder regaler, verken før vigselen eller velsignelsen eller etter.²⁴⁴

Dette viser til noe ideologisk, et forsøk på en institusjonalisering av biskopenes og de gode menns råd i riksstyringen.²⁴⁵

Det kan synes merkelig å gå rett fra å lese *Sverres saga* til *Baglersagaene*, der biskopene virker å ha en mye klarere formell – kanskje institusjonalisert – rolle. Spesielt kommer dette til uttrykk i forbindelse med kongevalg. For eksempel: Etter Guttorm Sigurdsson bortgang i 1204, skulle det tas en ny birkebeinerkonge. De fleste mente at jarlen Håkon Galen seilte fram som den naturligste kandidaten, men at det var erkebiskop Eirik som satte seg imot, fordi det var uenighet og uvennskap mellom de to. Dermed endte det med at Inge Bårdsson ble tatt til konge. Dette sies å være etter råd fra erkebiskopen og alle høvdingene, med samtykke fra hele allmuen.²⁴⁶ Det går likevel tydelig fram at det var erkebiskopens råd som hindret valget av Håkon Galen, og erkebiskopens rolle i kongevalget er i tråd med den rollen som gis ham i Magnus Erlingssons tronfølge lov.

I *Håkon Håkonssons saga* forsøker Håkon jarl å forbigå Håkon Håkonsson i arverekken ved å få til en avtale med kong Inge om at den av dem som levde lengst skulle få arven etter den andre, dersom denne ikke hadde noen ektefødt sønn. En ektefødt arving av dem skulle imidlertid arve hele Norge og all annen arv. ”Denne avtalen ble lyst på Øreting hvor erkebiskop Tore, erkebiskop Eirik, biskop Nikolas og en mengde andre menn var til stede. Avtalen ble stadfestet med kongens, jarlens og biskopens segl.”²⁴⁷ Biskopene har nå åpenbart fått et ord med i laget i viktige avgjørelser som har med kongedømmet å gjøre, også hos birkebeinerne, og en rolle i legitimeringen av slike avtaler.

I arvestriden mellom Skule og Håkon blir det i sagaen avtalt at ”kong Håkon, Skule jarl, erkebiskopen og alle lydbiskoper, lendmenn, lagmenn og de ypperste menn” skulle møtes i Bergen og avgjøre saken.²⁴⁸ Og senere, i 1223, når det holdes stevne i Bergen for å avgjøre forholdet mellom Håkon, Skule og Guttorm, er det erkebiskopen som blir bedt om å bestemme, noe han gjør.²⁴⁹ Disse tre episodene er gode eksempler på biskopenes nye og formaliserte rolle.

²⁴⁴ *Privilegiebrev fra pave Celestin III for den norske kirke*, i *Norske middelalderdokumenter*, red. av Sverre Bagge, Synnøve Holstad Smedsdal og Knut Helle (Bergen: Universitetsforlaget, 1973), s. 70.

²⁴⁵ Helle, *Konge og gode menn*, s. 45.

²⁴⁶ *Bs*, s. 291–2.

²⁴⁷ *HHs*, s. 27.

²⁴⁸ *HHs*, s. 56–7.

²⁴⁹ *HHs*, s. 97–106.

Gode menn i ulike perspektiver

Både biskopene og såkalte ”gode menn” virker altså å ha fått en institusjonalisert rolle i riksstyringen. Men ut fra forskjellige perspektiver kan de gode mennenes rolle tolkes på ulike måter. I den marxistiske historieforskningen (som i denne sammenhengen kan representeres av viktige historikere som Halvdan Koht, Edvard Bull d.e. og Andreas Holmsen) ble de gode mennenes rolle gjerne sett på som en bekreftelse på teorien om et redskapskongedømme. I denne teorien var kongedømmet bare et redskap for aristokratiet, og dermed ble riksrådet den sanne regjeringen: Kongen ble konstitusjonelt bundet til aristokratiets, altså gode menns, råd.²⁵⁰

Knut Helle sa seg, fra et mer strengt empirisk, men også et tydelig institusjonelt perspektiv, ikke enig i dette. Gjennom omfattende studier av gode menn i riksstyringen kom han fram til at ingen hadde hatt monopol på å ha de gode mennenes rolle, men at det var en konstitusjonell rammeteori, som i praksis kunne fylles med et skiftende innhold.²⁵¹ Han skriver at:

[s]kulle de gode menn være tenkt og i praksis fungere som et effektivt konstitusjonelt bånd på kongen, måtte de være gitt en noenlunde klar identitet og fast organisasjon, i det hele en eksistens som var i noen grad uavhengig av hva kongen til enhver tid kunne velge å legge i deres medvirkning.²⁵²

Helle så dette som et tegn på den sterke kongen, som brukte de gode mennene helt pragmatisk, og som i liten grad ble styrt av dem. Han tilskriver dem representative egenskaper,²⁵³ men kan vanskelig tolkes annerledes enn at han mener de var viktige for kongen ideologisk, men at kongen selv hadde god kontroll på dem ved til en hver tid å kunne definere deres rolle og hvem de skulle være.

Etter å ha sett to ulike perspektiver, er det nærliggende å spørre: Er det mulig å finne støtte også for et tredje, mer rettsantropologisk perspektiv på de gode menns (og biskopenes) rolle? Jeg skal ikke med dette utfordre Helle på hans empiri – har man lest *Konge og gode menn* vet man at man da sannsynligvis vil komme til kort – men det er mulig å komme med utfyllende spørsmål til tolkningene av denne empirien.

Jeg innledet hoveddelen av denne undersøkelsen med å sitere historikeren Lars Hermanson, som hevder at danske stormenn på 1100-tallet kunne kreve en posisjon i riksstyringen på grunn av sitt personlige maktgrunnlag; det var ikke kongen som delegerte dem

²⁵⁰ Helle, ”Det norske høymiddelalderkongedømmet”, s. 190.

²⁵¹ Helle, *Konge og gode menn*, s. 102.

²⁵² Helle, ”Det norske høymiddelalderkongedømmet”, s. 193.

²⁵³ Helle, *Konge og gode menn*, s. 72–3.

makten av ren godhet.²⁵⁴ Det er også fullt mulig å se 1200-tallets gode menn og kanskje også biskopene, i dette perspektivet: Kongen var avhengig av å ha mektige menn bak seg, og derfor var det nyttig å gi dem sjansen til å gi sitt samtykke ved kongevalg og han måtte også gi dem mulighet til medbestemmelse. Dette må også ha bidratt til å gi kongens politikk økt rekkevidde. Helle er selv innom dette. Han hevder gode menn i riksstyringen var en måte for en bredere samfunnsvilje å komme til uttrykk, men han sier også at "[o]mvendt har forholdene ligget institusjonelt til rette for å utnytte gode menn til å gi konglige tiltak økt rekkevidde".²⁵⁵ Dette er jeg for så vidt enig i. Kongen hadde en bedre mulighet til å nå gjennom med sin politikk dersom han øket sjansen for at aristokratiet kom til å hevde den i lokalsamfunnene. I kapittel 2 så vi jo hvordan Erling Skakke og Magnus Erlingsson var avhengige av erkebiskop Øystein for å ha kontroll på Trøndelag. Likevel er nok aspektet med sosiopolitiske bånd underspilt her. Sannsynligvis var det å invitere de gode mennene med i beslutningstakingene med på å styrke disse båndene til kongen, og det tror jeg også er mulig å se gjennom kongens rådgiverkrets.

Helle skriver at kongene på 1200-tallet hele tiden forsøkte å knytte biskopene til sin rådgiverkrets, men at biskopene i beskjeden grad ville knytte seg for tett til en av partene så lenge det var reell strid om kronen. De ville nemlig opptre som forliksfremmere og meklere i stridene mellom kongsemmene.²⁵⁶ Først da det ikke lenger var noen reell problemstilling hvem som skulle sitte på tronen, kunne de fungere uhemmet i kongens råd. Nå har vi jo allerede sett at det ikke bestandig var slik at biskopene kviet seg for å ta parti, men Helle har nok like fullt et poeng. Jeg tror imidlertid det er nødvendig å stille noen spørsmål om *hvorfor* kongen var så ivrig med å ha biskopene i sitt råd. Når Helle sidestiller rådgivere med venner, og sier at de som omtales som kongens venner antakelig hadde en rådgiverfunksjon,²⁵⁷ er nok det på sin plass. Men han drøfter i liten grad det politiske båndet vennskapet var, og hvorfor *noen* var kongens rådgivere mens andre ikke var det. Var det slik at kongene kjempet om å få biskopene som sine rådgivere fordi biskopene ga helt suverene råd? Sannsynligvis handler det mer om at det å gi noen en rådgiverfunksjon var en måte å knytte til seg mektige menn på, i den samme vennskapsdiskursen som vi har sett tidligere. Sagt på en annen måte kan biskopene i dette perspektivet sees på som menn som får sin en innflytelse i riksstyringen *på grunn av* sin personlige makt, ikke omvendt, fordi de var nyttige venner for kongen å ha.

²⁵⁴ Hermanson, *Släkt, vänner och makt*, s. 78. Se også side 17 i denne oppgaven.

²⁵⁵ Helle, *Konge og gode menn*, s. 73.

²⁵⁶ Helle, *Konge og gode menn*, s. 372.

²⁵⁷ Helle, *Konge og gode menn*, s. 373.

Det samme kan tenkes om biskopenes og gode menns rolle på riksmøtene. Også i dette perspektivet blir gode menn brukt pragmatisk av kongen, men på en annen måte. Også i dette perspektivet gir det mening at kategorien ”gode menn” hadde skiftende innhold. Noen var så mektige at kongen kunne risikere å få dem fornærmet om han ikke spurte dem til råds, andre kunne spørres til råds og så det som en ære kongen ga dem. Kongen regjerte gjennom forbindelser, og kongens riks- og rådsmøter var ikke bare en arena der saker ble avgjort, men også en arena der bånd ble skapt og opprettholdt.

Biskopenes og de gode mennenes medvirkning i riksstyringen kan ikke sees bare i lys av tradisjonell nettverksbygging, men kan sannsynligvis det og. Et annet aspekt ved denne medvirkningen var åpenbart det ideologiske.

Biskopenes ideologiske rolle

Biskopene hadde en tydelig rolle i den kongeideologien som kongene støttet seg på, og derfor er det lite overraskende at de, med erkebiskopen i spissen, fikk en sentral rolle i kongevalgene. For en konge som skulle framstå som en konge av guds nåde – en *rex iustus* – var det ønskelig at samspillet med kirken var i orden. Men også her kan man si at kirkens støtte, som gjøres tydelig ved erkebiskopens rolle i kongevalgene, var nyttig, men ikke institusjonalisert som en nødvendighet. De ble brukt helt pragmatisk, og det var fortsatt i stor grad makt og ikke rett som rådde – i hvert fall i 1217.

I forbindelse med kongevalget i 1217 var Håkon og hans tilhengere sikre på at erkebiskop Guttorm ville ta Skules parti. Da partene møttes for å avgjøre tronfølgespørsmålet var erkebiskopen på visitas i Hålogaland. Skule ville naturligvis vente på ham, og det ble dermed heftig diskutert mellom de to partene om man skulle vente med møtet til erkebiskopen kom, eller ikke. Gregorius Jonsson, en av Skules nærmeste støttespillere, sa at ”[d]et er rådelig å vente på erkebiskopen, og så stevne hit alle de viseste menn i landet så at deres råd blir hørt i en så viktig sak.” Håkons merkesmann Ogmund var imidlertid uenig; han mente at det var uklokt for birkebeinerne å vente på biskopene, først og fremst fordi biskopene ikke var vennligsinnede mot dem.²⁵⁸

Biskopenes samtykke var altså per 1217 (hvem vet, kanskje heller ikke i 1260-årene da dette er skrevet?) ikke mer institusjonalisert enn at man kunne skyve dem til side dersom det var noe å tjene på det. I virkeligheten var det maktforhold og vennskapsbånd som avgjorde om erkebiskopen skulle få en rolle i kongevalget eller ikke. Dermed framstår

²⁵⁸ *HHs*, s. 35–6.

biskopenes innvirkning egentlig mest som et pragmatisk legitimerende element, som også kunne gi bredere oppslutning om beslutningene som ble tatt. Man *kunne* gå utenom biskopene og andre mektige menn, men de ville ikke bli blide, og det beste var å ha deres støtte dersom det var mulig.

Slik sett kan man oppfatte biskopenes rolle i riksstyringen på 1200-tallet som en forlengelse av det jeg har vært inne på tidligere: at biskopene fikk drevet fram sin politikk gjennom å gjøre seg mektige og nyttige for kongen, ikke gjennom formell, institusjonalisert makt. I oppsummeringen av kapitlet som forsøker å gripe hvem de ”gode menn” var, avviser Helle at de var en gruppe med en fast profil.²⁵⁹ Altså var det tilsynelatende institusjonelle og gitte i riksstyringen i utgangspunktet bare pragmatikk i kongens maktspill. Dette kan tolkes som at kongen var sterk og gjorde som han ville, eller som et tegn på at kongen også på denne tiden regjerte gjennom forbindelser til menn som hadde mye makt i utgangspunktet. Slik kan man nok se biskopene også, selv om de kanskje har en mer stabil rolle. Men biskopene, med erkebiskopen i spissen, var jo stort sett alltid mektige, og kongemakten måtte forholde seg til dem. Vi bør nok heller ikke glemme deres legitimerende rolle som gjorde dem gunstige til bruk i lovgivning og kongevalg.

Biskopenes politiske forutsetninger på 1200-tallet

Det er altså, selv om man ikke underslår at det skjedde en konsolidering av kongemakten på 1200-tallet, mulig å vektlegge stor grad av kontinuitet i det politiske spillerommet til biskopene. Det kan nå være nyttig å se litt konkret på den maktbyggingen og maktutøvelsen jeg hevdet var typisk for biskopene i de foregående kapitlene, for å klargjøre hvordan biskopene ble påvirket av situasjonen på 1200-tallet.

Når det gjelder biskopenes nettverksbygging ser det ut til å være høy grad av kontinuitet. Mange av de eksemplene jeg brukte på biskopenes nettverksbygging kommer da også fra *Håkon Håkonssons saga*. Derfra vet vi at biskopene brukte både tradisjonelle gaver og ideologisk makt til å bygge nettverk, men perspektivet i kongemaktens narrativ er dessverre lite egnet til å si noe om omfanget av nettverksbyggingen stormenn imellom på 1200-tallet. Det finnes mange eksempler på at biskoper utvekslet gaver og tjenester med kongene, men det er stort sett bare ved tilfeldigheter vi får vite om vennskapelige forhold mellom stormenn.

²⁵⁹ Helle, *Konge og gode menn*, s. 102.

Dersom vi godtar at *Biskop Arnes saga* kan fortelle noe om biskopenes nettverk også i Norge på 1200-tallet, har vi imidlertid mer å støtte oss på. Som det ble vist i kapittel 2 stiftet og pleiet biskop Arne nettverk med både kongen, stormenn og allmue.

Hans makt var altså nettverksbygd, men ikke bare det. Jeg har valgt å bruke betegnelsen ”chief” på biskopene, og dette viste seg fruktbart. Men det å være en ”chief” fordrer jo også at det er en uavhengig aksept for at biskopene kunne kreve inn penger, legitimere makt, bannlyse, osv. Dette aspektet er spesielt viktig i diskusjonen om hvorvidt biskopene trengte å bygge sin makt helt nede på allmuens nivå. Det er imidlertid dessverre et spørsmål kildene gir oss lite innsikt i.

Enda et aspekt ved biskopenes plass i den endrede politiske situasjonen på 1200-tallet, som også i stort monn må bygges på *Biskop Arnes saga*, er at biskopenes rolle som en mer selvstendig chief kan ha gjort at de kunne forholde seg friere i forhold til kongen. I sagaen forsøker Arne å fravriste det islandske aristokratiet kirkene og eiendommene rundt der de lå. Stormennene på Island var på denne tiden, som de også var i Norge, kongens representanter, og dersom kongen grep direkte inn i en konflikt, hadde de bare å føye seg. Biskop Arne stod derimot friere. Han kunne bruke sitt nettverk og sin makt til å opprette gode relasjoner til kongen, på samme måte som vi har sett de norske biskopene gjorde, for så å få kongen til å tvinge sine menn til å gi etter for biskopen. Slik spilte han det islandske aristokratiet over sidelinjen, og på denne måten kan det hevdes at den nye politiske situasjonen på 1200-tallet, med stormenn som i større grad var knyttet til kongen, var et frigjørende element for biskopene.

Når det gjelder bannlysningene kunne man tro at ettersom kongemakten i øket grad ønsket å ta grepet om konfliktløsningen, var grunnlaget for bannlysningene i ferd med å forsvinne. Slik ser det ikke ut til å ha vært. Rett nok er ikke bannlysningsfrekvensen så høy mot slutten av *Håkon Håkonssons saga*, etter Skules fall, men det har nok sin naturlige forklaring. Kildene indikerer at der det var konflikter satt bannet løst i slira, men på toppnivået, der Sturla Tordsson legger lista i *Håkon Håkonssons saga*, var det ikke noe særlig med konflikter i denne helt siste perioden. Brevene som passerte mellom Roma og den norske kirkeprovinnsen tyder også på høy grad av kontinuitet i bruken av bannet.²⁶⁰

Det var i tillegg slik at bannlysningene var et element i samarbeidet mellom kirken og kongemakten. Erkebiskop Jon Raude (erkebiskop 1268–82) slo fast at ”vi bannlyser kvar og

²⁶⁰ DN I, nr. 13; DN I, nr. 39; DN I, nr. 48; DN I, nr. 50; DN IV, nr. 17; DN V, nr. 30; DN VII, nr. 1; DN VII, nr. 6.

ein som gjer oppreist mot vår vyrdelege herre Noregs Konge og hans rike”.²⁶¹ Andre veien står det i Frostatingsloven at en bannlyst som ikke forsonte seg med kirken innen en viss tid, også vil bli lyst fredløs.²⁶²

Det faktum at borgerkrigene tok slutt på denne tiden endret nok også den politiske situasjonen for biskopene; det var ikke lenger ulike kongsemner som kunne spilles mot hverandre. Riktignok hadde det i kong Sverres tid vært gitt hvem man skulle støtte. Etter Håkon Sverressons forlik med kirken var det derimot i større grad mulig å spille kongsemnene opp mot hverandre, på den måten biskop Pål av Hamar gjorde da han brukte Skule i kampen mot Håkon Håkonsson.

Oppsummering og konklusjon

Det skjedde ganske utvilsomt en konsolidering av kongemakten på 1200-tallet, spesielt gjennom Håkon Håkonssons regjeringstid, men kildene indikerer at samspillet mellom ”førstatlige” mekanismer, og makten i embetet fortsatte. I hvert fall på det aller øverste nivået, mellom biskopene og kongen, ser vi klart at vennskspsrelasjonene ble pleiet. Hvordan biskopenes forhold til allmuen og andre stormenn var, er det vanskelig å få grep om på grunn av kildesituasjonen, men *Biskop Arnes saga* virker likevel å indikere at politikken også fortsatte for biskopene i periferiene, der kongen personlig ikke var til stede. De norske kildene slipper oss imidlertid i liten grad ut dit.

I hvilken grad vi kan stole på at biskopsagaen kan fortelle noe om forholdene i Norge, er et åpent spørsmål, men jeg tror den i hvert fall kan gi en pekepinn på hvordan biskopene kunne forholde seg til allmue og stormenn i konflikt og samarbeid. Sagaen formidler at biskopene fortsatte å pleie vennskap med stormenn og i noen grad allmuen, og den gir oss i hvert fall et inntrykk av at det er en forskjell mellom å ha et teoretisk herredømme over et område og å ha et *faktisk* suverent herredømme, der alt fungerer slik kongemakten sier at det skal gjøre. Det handler ikke her om å si at det ikke skjedde en statsutvikling i perioden, men snarere om at denne statsutviklingen, og utviklingen av politiske institusjoner, ikke

²⁶¹ NGL III, referert i Kåre Lunden, ”Det norske kongedømmet i høgmellomalderen (ca. 1150–1319): Funksjon, makt og legitimitet”, i *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, bd. 6 av *Norske historikere i utvalg*, red. av Clas Krag og Jørn Sandnes (Oslo: Universitetsforlaget, 1983), s. 212.

²⁶² Anne Irene Riisøy, ”Outlawry and Ecclesiastical Power in Medieval Norway”, i *Law and Power in the Middle Ages: Proceedings of the Forth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2007*, red. av Per Andersen, Mia Münster-Swendsen og Helle Vogt. (København: DJØF Publishing, 2008), s.105.; *F* III 21.

umiddelbart kunne løsrive seg fra gamle maktforestillinger. Derfor opererte de i praksis fortsatt delvis etter maktmekanismer som vi vanligvis forbinder med det førstatalige.

Biskopene hadde nok en slags formell rolle i riksstyringen på 1200-tallet, og den har nok også noe å gjøre med det kongemakten ville framstå som ideologisk på denne tiden. Allikevel mener jeg å ha synliggjort hvordan denne formelle rollen også kan ha hatt sammenheng med biskopenes personlige makt, på samme måte som i perioden før. Tore Skeie oppsummerer klokt i sin undersøkelse av Alv Erlingssons politiske virke på 1280-tallet, altså 30–40 år etter sluttpunktet for denne undersøkelsen, med at "[s]taten stod sterkere på denne tiden enn det den gjorde hundre år tidligere, men side om side med staten levde en eldre organisasjonsmodell videre. Det er i spenningen mellom disse forskjellige måtene å tenke på at kongedømmets beslutningstakere opererte."²⁶³ Den politiske situasjonen ble nok endret på 1200-tallet, men den ble ikke snudd opp ned.

I dette kapittelet har vi sett på den politiske situasjonen på 1200-tallet, og vi ser blant annet at for å forstå hvordan den politiske situasjonen var i praksis, er det viktig å ta i betraktning de geografiske avstandene. Dette er et tema som etter min mening er en nøkkel for å forstå maktforholdene i Norge i høymiddelalderen, og etter å ha sett på hvordan biskopene bygget og utøvet sin makt, står det igjen å se hva slags kontroll de over periferiene i kirkeprovinsen, og hva slags frihet de selv hadde på grunn av avstanden til paven og Roma.

²⁶³ Tore Skeie, *Alv Erlingsson: En undersøkelse av en aktørs rolle i nordiske konflikter på 1280-tallet* (Upublisert MA-oppgave: UiO, 2006), s. 144.

Kapittel 5

Biskoper på avstand

Men i dette tilfellet – og i det hele når det gjelder statshistorie – kommer også et annet forhold inn, og det er at selve den historiske virkelighet kan ha vært forskjellig ettersom en tar den for seg *i sentrum eller periferien*, på det høyeste plan eller på grunnplan.²⁶⁴

Holmsens artikkel fra 1976 var den første som for alvor tok for seg problematikken i forbindelse med norsk middelalder. Ideen om at ting arter seg forskjellig i sentrum og periferiene har vært gjennomgående i hele denne oppgaven, og til tross for at det norske kildematerialet i perioden før 1250 ikke i noen vesentlig grad slipper oss ut i periferien, har jeg hatt vansker med å fortelle noe om biskopene uten synliggjøre at dette aspektet har, eller kan ha gjort seg gjeldende.

Dette kapittelet kommer til å være gjennomsyret av problemstillinger som ganske tydelig beveger seg rundt temaet ”sentrum og periferi” i en eller annen form. Det handler om handlefrihet og kontroll, i både positiv og negativ forstand. I hvilken grad hadde biskopene mulighet til å handle på egenhånd, og i hvilken grad ble de styrt ovenfra? I hvilken grad kunne de selv styre de som var under dem i kirkehierarkiet, og hva slags påvirkning hadde de på det øvrige samfunnet? For å finne svaret på dette nytter det ikke bare å se på lov materialet og statutter og retningslinjer fra paven og Roma; vi må granske flere kilder for å se hvordan det var i praksis.

Kontroll over befolkningen

Det er et aspekt ved det som vanligvis oppfattes som politikk som jeg har latt ligge til nå. Det handler om å omforme samfunnet, kulturelle forestillinger og sosial praksis. Vi vet at det fra både kongemaktens og kirkens side ble gjort forsøk på å forandre samfunnet; det ble meislet ut en ny ideologi, som vi finner igjen i kongesagaene og i lovbøkene. Men hva forteller egentlig lovbøkene oss om deres faktiske suksess i å omforme samfunnet?

Kirkens lover og normer som ”narrativer”

Den norske geistligheten skulle forholde seg til kirkens lover og normer. Det gjaldt kanonisk rett, norsk kristenrett, statuttene for den norske kirkeprovinsen og de påleggene man fikk fra paven. Alle disse elementene er knyttet til kanonisk rett, og det var juristen Gratian sin

²⁶⁴ Holmsen, *Nye studier i gammel historie*, s. 159.

lovsamling, *Decretum*, og de tolkningene av den som ble gjort i ettertid, som ble de ledende retningslinjene fra 1100-tallet og utover. Disse kirkelige reglene var imidlertid ikke de eneste retningslinjene folk generelt, og geistligheten spesielt, måtte forholde seg til. Andre samfunnsnormer gjorde seg også gjeldende, og på samme måte som kongemaktens begynnende kontroll i jurisdiksjonen ikke gjorde at gamle måter å ordne opp på seg imellom ble utryddet på stedet, fungerte sannsynligvis ulike normer og lover side om side i ”bastardløsninger”, i konflikt og forhandling.

I den rettsantropologiske tradisjonen i middelalderforskningen, har man vært opptatt av at det også var andre ting enn kongemaktens (og for så vidt kirkens) lover som i realiteten regulerte hvordan folk forholdt seg til hverandre. Lovene, skriver den tyske historikeren Jan Rüdiger, ”betragtes [...] generelt som partsindlæg, som bidrag til en løbende social og kulturel debat, [...] hvori forskjellige aktører promoverede forskjellige og sommetider stridende synspunkter.”²⁶⁵ Altså kan lovene sees på på samme måte som jeg i mine analyser tidligere har sett på kongesagaene, som ideologiske og normative framstillinger, som ved flere anledninger mer kan reflektere hva kongemakten mente den selv *burde* være, enn hva den faktisk *var*. For virkelig å få et inntrykk av hva dette betyr i denne sammenhengen unner vi oss et lengre utdrag fra Rüdiger:

Snarere end at registrere samfundets aktuelle tilstand var lovbøgerne beregnet på at påvirke dets fremtidige udvikling. Det betyder, at vi kan læse dem på linje med f.eks. sagaerne og klassificere dem som ”narrativer” – i gængs kulturalistisk forståelse av ordet [...]. På linje med sagaer, polemikker som kong Sverres *Tale mod bisperne* og utvilsomt talløse andre fortalte og/eller nedskrevne ”narrativer” tjente lovbøger (for at citere en kulturanthropologisk klassiker) som ”tales they told themselves about themselves”. For nordisk middelalders vedkommende kan man udmærket opfatte lovbøger og sagaer samt de (formentlig) modsvarende sociale praksiser på tinget eller ved drikkebordet i høvdingegårdens haller som sidestykker til balinesisk hanekamp – og tillige påvise, at der fandtes konkurrerende fortællinger, der gav rum for konflikt og forhandling.²⁶⁶

Lovbøkene er altså i dette perspektivet ikke speilbilder av sosial praksis; de reflekterer – eller kanskje snarere indikerer – nok noe som *kunne* være praksis, men var bare én av mange ”fortellinger” man forholdt seg til.

Mitt poeng her er at dette nødvendigvis også gjelder det kristne lov- og normcorpuset: Dét var bare én, eller noen få, av de ”fortellingene” den generelle befolkningen, men kanskje

²⁶⁵ Rüdiger, ”Ægteskab – fandtes det?”, i *Gaver ritualer, konflikter: Et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalderhistorie*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson (Oslo: Unipub, 2010), s. 96.

²⁶⁶ Rüdiger, ”Ægteskab – fandtes det?”, s. 96. Sammenligningen med balinesisk hanekamp kan virke noe unaturlig og spesiell, men den spiller i hvert fall på Clifford Geertz’ berømte essay, et essay som også danner grunnlaget for å se kultur som en samling av tekster; et corpus av ”stories they told themselves about themselves”. Se Clifford Geertz, ”Deep play: Notes on the Balinese Cockfight”, i *The Interpretation of Cultures*, s. 412–453. Spesielt interessant i denne sammenhengen er nok s. 443–453.

også geistligheten måtte forholde seg til. Et eksempel på konkurrerende narrativer finner vi i et brev erkebiskop Øystein skrev til Islands biskoper, høvdinger og hele allmuen, der han refser dem for det faktum at geistlige utøver vold, og at både geistlige og verdslige som bærer høvdingnavn forlot sine hustruer til fordel for friller, eller hadde boende både kone og frille på samme gård.²⁶⁷ Kirkens ideologi var her åpenbart i konflikt med grunnfestede samfunnsnormer. De bar høvdingnavn de som syndet mot de kirkelige reglene (også de geistlige), og frilleforhold var, i hvert fall på Island, en viktig del av å være høvding: Det var en måte å bygge makt,²⁶⁸ og forestillingene om frilleforholdet var en viktig del av den politiske kulturen. Da det plutselig kom regler fra kirken som promoterte et samfunnssystem som gikk på tvers av måten man vanligvis forholdt seg til hverandre, var det vanskelig for høvdinger, også geistlige, å følge dem.

Ved å se på kristenrettene og de kristne normene, ikke automatisk som beskrivelser av virkeligheten og prov på at disiplineren lykkes, men som forsøk på å forme og omforme sosial praksis, kan vi diskutere hvordan biskopenes mulighet var for å gjøre nettopp dette. I det følgende vil først se hvilke muligheter biskopene hadde til å påvirke befolkningen, når de selv var til stede. Deretter vil jeg se på hvordan kirkeorganisasjonen fungerte på dette området i deres fravær.

Kirken som formidlingsarena

Kirkebygningen var et helt spesielt sted i middelalderen. Det var ett av egentlig bare to steder der man kunne nå en større del av befolkningen. Den andre var tingene. I sagaene, når noe skal meddeles en større del av befolkningen, er det disse arenaene som brukes, og de er virkningsfulle, ideelle for å omforme sosial praksis og for å endre holdninger.

Vi har allerede sett hvordan bannet ble lyst og formidlet av biskop Arne på tinget. I de norske sagaene blir kirken brukt på denne måten: Det fortelles i *Sverres saga* at han ble erkebiskop, forteller var noe av det første Eirik Ivarsson gjorde å refse birkebeinerne fra koret.²⁶⁹ Senere bestemte erkebiskop Eirik seg for å skrive brev til paven for å få ham til å bannlyse Sverre, og da han fikk brev tilbake fra paven med bekreftelse på bannlysningen, brukte han igjen kirken som formidlingsarena. Han befant seg da riktignok i eksil i Danmark, hos erkebiskopen i Lund, men sagaen forteller likevel at "[d]isse brevene lot erkebiskopen

²⁶⁷ RN I nr. 149.

²⁶⁸ Se for eksempel Jón Viðar Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, 80–1.

²⁶⁹ SvS, s. 145.

lese opp i Danmark, og hver søndag i kirken lyste han bann over Sverre oppe fra koret.”²⁷⁰ Det fortelles også at Sverre parerte ved å bruke den andre av de store arenaene: ”Da kong Sverre fikk høre om dette, talte han ofte om denne saken på tingene, og sa det som ble kunngjort var et dane-ord og ikke et pave-ord.”²⁷¹

Når det gjelder konflikten med kong Sverre virker det som om biskopenes innvirkning på kirkene og det som ble sagt der var en reell bekymring for kongen, og at biskopenes bruk av kirkene, kombinert med deres evne til å tale på vegne av Gud og kristendommen ble brukt aktivt for å endre holdninger, for eksempel til ham. I *En tale mot biskopene* fortelles det for eksempel: ”Biskopene [...] er satt til å forkynne tro og kristendom; enten de taler i kirke eller på ting, preker de for folk om at de skal følge dem i alt de påbyr; de sier det er galt og i strid med kristendommen om ikke alt blir gjort som de har sagt.”²⁷²

Kontroll i biskopens fravær

I teorien var altså kirken en ideell arena for å endre holdinger og for å omforme kulturelle forestillinger og sosial praksis. Men i eksemplene vi så over har det vært snakk om kirkens potensial som formidlingsarena i biskopens nærvær, deres egen tale i kirkene og på tingene. For en effektivt å kunne kontrollere utviklingen av samfunnet, sosiale praksiser og holdninger, er det imidlertid et poeng hvor god kontroll biskopene hadde på hva som ble gjort og formidlet i de kirkene der i de ikke selv oppholdt seg. Ser vi det slik, blir dermed sentrum-periferi-diskusjonen viktig, også innad i kirkeorganisasjonen.

Når det gjelder kampen mot Sverre indikeres en viss kontroll, eller i hvert fall innvirkning, i *En tale mot biskopene*. Der står det: ”Det er en villfarelse noen av prestene lever i, at de tror de gjør en god gjerning og forbedrer sedene når de ser ned på kongen og legger for hat både ham og dem av landets høvdinger som tjener ham og hjelper ham å styrke riket.”²⁷³ Her sies det at det er *noen* av prestene som gjør det. Hvor stor del av dem, vet vi ikke.

Sverre Bagge framhever kirkens mulighet til å kontrollere og straffe befolkningen som bedre utviklet enn kongemaktens, inntil langt ut på 1200-tallet. Kirken hadde større inntekter enn kongemakten, og biskopene hadde et nett av prester og, etter hvert, åremenn og proster,

²⁷⁰ Svs, s. 158.

²⁷¹ Svs, s. 158.

²⁷² *En tale*, s. 285.

²⁷³ *En tale*, s. 270.

som lenge var bedre utbygd enn kongemaktens sysselorganisasjon.²⁷⁴ Likevel: ser vi nærmere på det som gjelder omformingen av samfunnet og de sosiale praksisene, blir det likevel veldig klart at kirkens lover og normer nettopp *var* partsinnlegg i den sosiale og kulturelle debatten, bare én av mange ”fortellinger” man fortalte seg selv om seg selv – én av mange som også geistligheten måtte forholde seg til. Det er tydelig at kulturelle forestillinger, normer og praksis ikke nødvendigvis viskes bort av en prestatittel, og dersom ikke kirken kunne holde orden i eget hus, må vi gå ut fra at det har vært vanskelig og tidkrevende for kirken å omforme samfunnet.

Tar vi en rask titt på brevkorresponderingen innad i kirkeorganisasjonen, er det noen temaer som gjentar seg spesielt ofte: Det kom gang på gang pålegg om at geistlige ikke skulle drive med krig, vold, frillehold og lignede, syndig opptreden som er i strid med deres geistlige embete.²⁷⁵ Den stadige insisteringen indikerer at dette var høyst reelle problemstillinger i den norske kirken, spesielt blant den lavere geistligheten. Det er forsøk på å få slutt på det som var helt naturlig ut fra verdslige samfunnsnormer, og på å endre forestillinger om disse fenomenene som var solid grunnfestet i det norrøne samfunnets kultur. Av og til kunne for eksempel bruken av vold og frillehold være nødvendig for å opprettholde sin posisjon.

Sverre Bagge har trukket fram en episode fra 1309 (altså ganske seint) hvor biskop Arne av Bergen var på visitas i Hordaland, og refset en prest sterkt for å leve i frilleforhold. Bagge kommenterer: ”Det kan neppe være tvil om at det her er presten som representerer det normale og biskopen det unormale. Presten har tydeligvis ganske uanfektet invitert biskopen på besøk hos seg og sin frille, og må dermed ha ansett sitt forhold til henne som fullstendig akseptabelt.”²⁷⁶ Ut fra tradisjonelle, verdslige samfunnsnormer og kulturelle forestillinger var det overhodet ikke noe galt med frilleforhold. Biskopene kunne true med avsettelse fra det kirkelige embetet og bannlysning, men sjansene var store for at prestene fortsatte å leve i sine frilleforhold så fort biskopen snudde ryggen til: Biskopene styrte altså bare effektivt i periferien når de var på visitas.²⁷⁷

Biskopenes visitas – deres tilstedeværelse – ser altså ut til å ha vært avgjørende for den eventuelle kontrollen de skulle utøve, også innad i kirkeorganisasjonen. Da sier det seg selv at det også var vanskelig å kontrollere og endre det verdslige samfunnet: holdninger, normer og sosial praksis. Dessuten var det stor forskjell på biskopene: Noen ser ut til å ha ønsket sterkt å

²⁷⁴ Sverre Bagge, ”Kirkens jurisdiksjon i kristenrettssaker”, i *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, red. av Claus Krag og Jørn Sandnes (Oslo: Universitetsforlaget, 1983), s. 188–89.

²⁷⁵ Se for eksempel *DN* II, nr. 1; *DN* I, nr. 19; *DN* VI, nr. 11; *DN* VIII, nr. 8; *DN* XVII, nr. 7.

²⁷⁶ Bagge, *Mennesket i middelalderens Norge*, s. 129.

²⁷⁷ Holtan, *Ekteskap, frillelevnad og hor i norsk høgmellomalder* (Oslo: Universitetsforlaget, 1996), s. 76–7.

bli kvitt syndig oppførsel, mens andre igjen ikke virker å ha brydd seg noe særlig.²⁷⁸ Dette viser at selv blant biskopene var det ikke full enighet om hvordan man skulle forholde seg til de tradisjonelle normene som kirken ville definere som synd.

Biskoper på hjemmebane – Norge som periferi

De norske biskopene representerer imidlertid ikke bare en slags sentraltmakt. Norge var i seg selv en periferi, og dette kan ha gitt seg utslag i hvordan biskopene kunne fungere som politiske aktører, og hvor stor handlefrihet de hadde. Hva betydde det for den norske høydeistligheten at Norge lå helt i utkanten av det kristne Europa?

Anthony Perron har tatt for seg erkebiskopens makt i de norske og danske kirkeprovinsene, og kommet frem til at forholdene i Norge og Danmark var ganske utypiske på 1100- og første halvdel av 1200-tallet.²⁷⁹ Både Norge og Danmark lå geografisk i utkanten av det kristne området. Distansen til Roma gjorde det vanskelig å holde kontakt med pavemakten for hver minste sak, noe som igjen førte til at norske og danske erkebiskoper fikk myndighet fra paven til å handle mer på egenhånd.

I tillegg var geistligheten i de to landene i liten grad utdannet ved Europas intellektuelle sentra, og de hadde derfor verken det samme nettverket eller kjennskapen til hvordan den pavelige kurien fungerte.²⁸⁰ Dette gjorde at det var erkebiskopen som tok seg av det meste av kirkeprovinsens korrespondanse med Roma, også på vegne av andre. Mens de danske erkebiskopenes makt i kirkeprovinsen ble stadig mindre i takt med at den danske geistligheten ble mer lik den på kontinentet, forble den norske erkebiskopen i en særstilling.²⁸¹ De norske erkebiskopene hadde altså, i følge Perron, bedre kontroll på sin kirkeprovins enn de fleste av hans kolleger på kontinentet.

²⁷⁸ I følge Inger Holtan virker det bare å ha vært noen ganske få av biskopene som var interessert i å følge påbudene fra paven og forsøke å regulere frilleforholdene. (*Ekteskap, frillelevnad og hor i norsk høgmellomalder*, s. 76) Dette er bare ett eksempel på noe man fra sentrale hold ville froandre holdningene til, men som var vanskelig fordi det gikk på tvers av andre normer og kulturelle "narrativer". Et annet eksempel som faller lett i øynene er forholdet til vold.

²⁷⁹ Anthony Perron "Metropolitan Might and Papal Power on the Christian Frontier: Transforming the Danish Church around the time of the fourth Lateran Council", i *Catholic Historical Review* 89 2003; Anthony Perron, "'Ius Metropoliticum' on the Norwegian Periphery from Nicholas Breakspear to William of Sabina" (manuskript).

²⁸⁰ Perron "Metropolitan Might and Papal Power on the Christian Frontier: Transforming the Danish Church around the time of the fourth Lateran Council", s. 191.

²⁸¹ Perron, "'Ius Metropoliticum' on the Norwegian Periphery from Nicholas Breakspear to William of Sabina", s. 8.

Avstand til pavemakten og forholdet til kongen

Avstanden til paven gjorde at det i praksis var de norske biskopene, med erkebiskopen i spissen, som var kirkens suverene representanter i Norge. Kongemakten måtte forhandle med *dem* i politiske saker, og i liten grad med paven. Grunnen til dette var at biskopene nærmest hadde monopol på korrespondansen med paven, og stort sett kontrollerte hvilken informasjon om forholdene i Norge som skulle nå Roma. En endring i situasjonen helt på slutten av perioden jeg tar for meg, viser veldig klart hva dette hadde å si for biskopenes politiske innflytelse. Endringen kan spores tilbake til omstendighetene rundt kroningene av Håkon Håkonsson, og kan knyttes til paven og den politiske situasjonen han møtte i Europa på denne tiden.

Håkon Håkonsson vant arvestriden over Skule i 1223, men ble ikke kronet før 1247. Når Håkon endelig krones levner i hvert fall sagaen liten tvil om at det er en viktig begivenhet. Detaljbeskrivelsene av hvor storslått det var skiller Håkons kroning fra Sverres og Magnus Erlingssons. Vi så hvordan erkebiskop Øystein brukte kroningen av Magnus Erlingsson for å styrke forbindelsene til ham og Erling Skakke, og hvordan i hvert fall sagaen forteller at Nikolas knyttet vennskapsbånd til kong Sverre gjennom kroningen av ham, til tross for at disse båndene visnet fort.

Håkon Håkonssons saga vitner imidlertid i større grad om en konge som gjør krav på det å bli kronet, og som dermed nekter å spille det spillet biskopene legger opp til: "[O]m De vil at vi skal kjøpe kronen av Dem, da vil vi heller ingen krone bære."²⁸²

I sagaen fortelles det at Håkon ba biskopene skrive til paven om lov til å krone ham. I klassisk opportunistisk biskopsstil svarte de at dét ville de gjerne gjøre, "dersom han ville gi dem noen gode retterbøter [...] De sa også at han måtte sverge under kronen den samme ed som kong Magnus [Erlingsson] hadde svoret, da han ble kronet." Håkon svarte syrlig at han allerede hadde gitt biskopene så gunstige retterbøter som han kunne gi, og at de hadde presset mer ut av disse retterbøtene enn meningen hadde vært da de ble gitt.²⁸³

Løsningen på Håkons problem ble å sende brev direkte til paven, for å be om å få sendt en kardinal som kunne krone ham.²⁸⁴ I dét det positive svaret kom, var plutselig spillereglene forandret: Biskopene mistet det som nærmest hadde vært et monopol på brevkorrespondansen med paven. De hadde brukt pavens autoritet og en selektiv informasjonsstrøm til Roma for det det var verdt i det politiske spillet. Som vi har sett brukte

²⁸² *HHs*, s. 281.

²⁸³ *HHs*, s. 277.

²⁸⁴ *HHs*, s. 277–78.

for eksempel Nikolas Arnesson korrespondansen med paven til å få ”rett” mann på erkestolen, noe Håkon godt kunne like, og biskop Pål av Hamar fikk paven til å gripe inn i konflikten mellom ham og Håkon. Det samme formidles av *En tale mot biskopene*, der forfatteren ikke vil legge skylden på paven for hans refs og fiendtlige innstilling mot Sverre, ”[n]ei, det er biskopene og prestene våre som kommer til paven med løyn og løst snakk og skaper fiendskap mot oss; så tror paven at de taler sant når de farer med falske og løgnaktige utsagn.”²⁸⁵

I tillegg kommer det at kongenes forhandlinger med kirken måtte skje gjennom biskopene, noe som ga dem makt. Da kong Håkon Håkonsson lyktes med å få til en vennlig korrespondanse med paven, spilte han de norske biskopene utover sidelinjen, fordi han ikke lenger trengte å forholde seg til dem på samme måte.

I kjølvannet av denne episoden dukker det opp flere brev i kildematerialet som tyder på at Håkon selv tok seg av korrespondansen med paven, og dermed lot biskopene stå hjelpeløst tilbake. I et brev datert 19. desember 1247, informerer pave Innocens IV de norske biskopene om at han har gitt kong Håkon lov til å velge prester i de kirkene som han og hans forfedre har satt opp.²⁸⁶ Det hadde vært et viktig prinsipp for den norske kirken at prestene ikke skulle velges av dem som hadde latt dem sette opp eller av deres etterkommere, men nå trengte ikke lenger denne typen saker å gå gjennom biskopene; Håkon kunne korrespondere direkte med paven. Et brev datert november samme år, gir Håkon rett på 1/20 av alle gestlige inntekter i sitt rike i tre år, i anledning hans planlagte korstog.²⁸⁷

Det er tydelig at biskopene mistet mye makt idet de mistet monopolet på korrespondansen med paven. Paven hadde ikke de samme lokale maktinteressene som biskopene, og var derfor lettere å få på lag. Dessuten har det vært påpekt at Innocens IV var desperat etter støttespillere i hans kamp mot Fredrik II, og derfor var velvillig mot kong Håkon, selv mer enn kanonisk rett skulle tilsi.²⁸⁸ Den politiske scenen var ikke lenger bare den norske scenen, og biskopene satt igjen med svekket makt overfor kongen. Den endrede situasjonen fra 1247 synliggjør på en god måte hva Norges plassering i periferien av det kristne Europa hadde å si for biskopenes politiske posisjon i tiden før.

²⁸⁵ *En tale*, s. 265–266.

²⁸⁶ DN I, nr. 43.

²⁸⁷ DN I, nr. 40.

²⁸⁸ Sverre Bagge, ”Herrens salvede. Kroning og salving i norsk kongeideologi 1163–1247”, i *Kongens makt og ære: Skandinaviske herskersymboler gjennom 1000 år*, red. av M. Blindheim, P. Gjerder og D. Sæverud (Oslo: Universitetets Oldsakssamling, 1985), s. 31.

Biskopene og kardinalen

Det er en morsom ting, hvordan det er når den politiske situasjonen *endrer seg*, enten permanent eller forbigående, at det er lettest å få øye på hva som kjennetegnet den foregående situasjonen. Det er enda et eksempel å finne på dette i *Håkon Håkonssons saga*, fremdeles i forbindelse med omstendighetene rundt kroningen. Kardinalen som kronet kong Håkon synliggjør, som kirkelig autoritet, hvordan biskopenes situasjon endret seg når det var noen i landet som var over dem i kirkehierarkiet. Det var det vanligvis ikke.

I *En tale mot biskopene* fortelles det rett ut om paven at ”han vet ikke stort om hva som foregår i dette landet eller andre land som ligger langt borte fra ham”,²⁸⁹ og biskopene ser ut til å ha spilt på fraværet av andre kirkelige autoriteter for å gi seg selv handlingsfrihet.

Riktignok er det liten tvil om at de fleste biskopene, og i hvert fall erkebiskopene, var opptatt av at den norske kirkeprovinsen skulle styres etter kanonisk rett og pavens ønsker. I strømmen av brev som gikk mellom erkebiskopen og paven er saker der erkebiskopen spør om hvordan han skal håndtere ulike situasjoner han var usikker på overrepresentert.²⁹⁰ Likevel virker det åpenbart at de norske biskopene kunne forholde seg ganske pragmatisk til den avstanden som var til Roma og pavemakten.

Håkon Håkonssons saga gir oss et innblikk i biskopenes pragmatiske forhold til Roma. På den ene siden ble kardinalens autoritet forsøkt utnyttet av biskopene da han kom til Norge for å krone kong Håkon. Håkon hadde jo ikke gått med på biskopenes betingelser for å krone ham – at han skulle sverge Magnus Erlingssons ed og gi dem gunstige retterbøter – og derfor oppsøkte biskopene den gjeve kardinalen for å få ham til å kreve det samme.²⁹¹

På den andre siden fortelles det i sagaen at kardinalen også ble oppsøkt av både bønder og lavere geistlige, som benyttet anledningen til å fortelle om det de mente var urettferdig framferd fra biskopenes side, slik at han skal kunne sette dem på plass:

Så klaget bøndene over at biskopene tok tiende av kirkene og på den måten øket sine veitsler og tok av den til eget bruk. Men kardinalen sa uttrykkelig fra at kirkene skulle ha sin tiende og andre inntekter frelst og fritt liksom biskopene skulle ha sine.

Så klaget geistligheten over at biskopene krevde veitsler og avgifter av prestene også når de ikke kom til fylket. Kardinalen sa at dette var imot både Guds lov og den Hellige Kirkes lov, biskopen skulle ingen ting ha dersom han ikke kom, med mindre han var syk eller skulle reise til kongen på hans bud eller til erkebiskopen.

Så klaget bøndene over at de skulle ut med bøter om de berget grøden på hellige dager eller tok fisk om Gud gav dem. Kardinalen gav dem den retterbot at folk skulle få berge høy og korn og fiske sild

²⁸⁹ *En tale*, s. 265–66.

²⁹⁰ Dette var ikke noe særnorsk fenomen. Pave Alexander III var den første i en lang rekke jurister og Gratiankommentatorer på pavestolen, og dette startet en trend der biskopene begynte å ta direkte kontakt med paven når de hadde teologiske eller administrative spørsmål (Gunnes, *Erkebiskop Øystein*, s. 134–5).

²⁹¹ *HHs*, s. 280, 288.

om Gud gav dem, uten på de helligste høytidsdager. Kardinalen forbød også jernbyrd og sa at det sømmet seg ikke for en kristen mann å tvinge Gud til å vitne i menneskelige saker.²⁹²

Det er tydelig at Norges avstand til kirkelig autoriteter gjorde at biskopene kunne ta seg friheter. Det faktum at både lavere geistlige og bønder visste, eller hadde en forestilling om, at biskopene tok seg friheter på deres bekostning klargjøres av at de appellerte til en kirkehøvding høyere opp i systemet så snart det er mulig. Når situasjonen endret seg ved kardinalens besøk blir det veldig åpenbart hvor fritt biskopene *vanligvis* stod.

Biskoper i krig

At biskopene stod fritt til å forholde seg pragmatisk til den ideologien og de normene og reglene de skulle følge, kan også kanskje indikeres i deres forhold til krig. Den kirkelige ideologien kunne av og til gå grundig på tvers av det som var politisk rasjonell handlemåte, og en av de beste måtene å anskueliggjøre hvordan biskopene forholdt seg til dette misforholdet er, etter min mening, å se hvordan de forholdt seg til vold og krigføring, spesielt i borgerkrigstiden.²⁹³

Borgerkrigstiden var en tid da kirken hadde mye å vinne og mye å tape, og plutselig vokste det frem en høygeistlighet som var mer krigersk enn vi finner på noe annet tidspunkt i norsk middelalderhistorie. Statuttene for den norske kirkeprovinsen, *Canones Nidarosiensis*, gir imidlertid klart uttrykk for at det å utgyte blod ikke er forenlig med å ha et kirkelig embete: ”Det sømmer seg at biskoper, prester og de øvrige stridsmenn i kirken er skilt og avsondret fra verdslige stridsmenn, og de bør aldri føre strid i verden, for om de dermed utgyter blod, skal de fjernes fra kirkelige embeter.”²⁹⁴ I det følgende vil jeg forsøke å belyse hvordan biskopene kunne bruke kirkens ideologi pragmatisk, ved å se på deres forhold til vold og krigføring i borgerkrigstiden.

Riktignok var ikke kirkens holdning til vold og krigføring usammensatt. I prekensamlingen *Gamal norsk homiliebok* fra ca. 1200 står det for eksempel ganske karakteristisk at ”[d]enne fred skal ein halda med deim som er gode og heldt Guds bodord, men ikkje med deim som gjer vondt, eller er usedsame, – dei som hev fred seg imillom i syndene sine.”²⁹⁵ Den franske abbed Suger skrev enda mer spektakulært om Ludvig VI's riddere, ”piously cutting up the impious by mutilating their members (that is binding and castrating them) and most

²⁹² *HHs*, s. 288.

²⁹³ Det som følger ligner det jeg har skrevet i, Boye, ”Kirkens stridsmenn”.

²⁹⁴ *CN* 2.

²⁹⁵ *Gamal norsk homiliebok*, Oversatt av Harald Hope (Bergen: Norsk Bokreidingslag, 1972), s. 11–12.

delightfully disembowelling the others".²⁹⁶ Dette ligner lite på et fredsbuskap. Likevel var det slik at kirken generelt ville begrense vold og krig, og de geistlige hadde strengere retningslinjer enn andre: de skulle ikke utgyte blod.

Forskjellen mellom kirkens ideologi, som viste en skepsis mot vold og krig, og det norrøne samfunnets normer var betydelig på 1100-tallet. Volden var fortsatt i liten grad definert som noe som var på utsiden av samfunnet, og snarere enn å være en trussel mot samfunnsordenen var den kanskje heller en del av den. Kongemakten hadde ikke nådd igjennom med sitt gryende ønske om voldsmonopol, og kirken hadde heller ikke greid å passivisere samfunnet. Dermed var voldsbruk også legitimt i "private" konflikter.²⁹⁷ De verdslige normene ga med andre ord den norske geistligheten all rett til å involvere seg militært i borgerkrigen, men problemet var at kirkens regler ikke samsvarte med de norrøne samfunnsnormene når de kategoriserte den ytre handlingen å "utgyte blod" som noe som var uforenlig med det kirkelige embetet.²⁹⁸

Juristen Gratians lovsamling av kanonisk rett, *Decretum*, som ble de ledende retningslinjene for den katolske kirke på 1100-tallet, forbød geistlige i enhver sammenheng å føre våpen.²⁹⁹ Likevel ga den dem muligheten til å oppfordre andre til å krige mot kirkens og Guds fiender,³⁰⁰ noe som ble gjort i praksis, blant annet gjennom korstogene. De geistliges rolle i korstogene begrenset seg imidlertid til å rekruttere og å gjennomføre religiøse tjenester under reisen; de fikk ikke delta aktivt krigføringen.³⁰¹

Men hvordan forholdt de norske geistlige seg til denne typen kirkelige regler? Det kan nok ha variert hvor alvorlig biskopene tok disse universalkirkelige retningslinjene; den norske geistligheten var som nevnt i mindre grad enn sine kolleger på kontinentet utdannet ved de ledende utdanningssentrene i Europa.³⁰² Det er vanskelig å ha oversikt over hvem som fikk sin utdanning hvor, men de norske erkebiskopene Øystein (erkebiskop 1158/59–1188) og Eirik (erkebiskop 1188–1213) hadde (som sannsynligvis de fleste andre erkebiskopene) en

²⁹⁶ M.T. Clanchy, *Abelard: A Medieval Life* (Malden: Blackwell Publishing, 1997), s. 193.

²⁹⁷ Orning, "Vold og statsdannelse i Norge på 1200-tallet: sivilisering?", s. 33.

²⁹⁸ Forbudet for geistlige til å utgyte blod dukker blant annet opp i CN 2.

²⁹⁹ Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, vol. 8 av *Cambridge studies in medieval life and thought 3rd ser.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 77.

³⁰⁰ Russell, *The Just War in the Middle Ages*, s. 78.

³⁰¹ Simon Lloyd, "The Crusading Movement, 1096–1274", i *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, red. av Jonathan Riley-Smith (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 44, 50.

³⁰² Perron, "'Ius Metropolitum' on the Norwegian Periphery from Nicholas Breakspear to William of Sabina", s. 8.; Perron "Metropolitan Might and Papal Power on the Christian Frontier: Transforming the Danish Church around the time of the fourth Lateran Council", s. 191.

topp europeisk utdannelse fra St. Victor-klosteret i Paris, og fikk ansvar for, og fullmakter til, å passe på at alt gikk riktig for seg i deres kirkeprovins.³⁰³

På den ene siden tyder korrespondansen mellom paven og erkebiskopene på at de var oppriktig opptatt av at den norske kirkeorganisasjonen skulle drives etter de samme retningslinjene som man hadde i resten av Europa. Likevel virker det åpenbart at de også tilpasset de kirkelige reglene til den politiske og ressursmessige situasjonen, samt til andre lokale særforhold. I denne sammenhengen vil tilpasningene til den politiske situasjonen viktigst.

Gratians *Decretum* var åpenbart en premissleverandør for erkebiskop Øystein, når han utviklet sine lovbøker og statutter. *Canones Nidarosiensis* (CN) har mange elementer som vi kan kjenne igjen fra Gratian, men det blir også tydelig at det er lokale varianter. I likhet med Gratian, forbyr Øystein geistlige å krige og gir dem isteden muligheten til å mobilisere andre til å kjempe mot Guds, og dermed kirkens fiender:

[B]iskopene, abbedene og de øvrige geistlige i de enkelte bispebyer, byer og bygder [skal] på alle måter [...] oppfordre det folk som er dem overgitt, til å legge vinn og kjempe mandig mot ekskommuniserte og fredsforstyrrere, idet de samtidig minner dem om at dersom de dør i troen til vern for freden og fedrelandets frelse, skal de vinne himlenes rike.³⁰⁴

Til tross for at dette avsnittet tydelig er inspirert av Gratian, er det ikke vanskelig å se at det også er skreddersydd for den politiske situasjonen i borgerkrigstidens Norge.³⁰⁵ Det å gjøre alle "fredsforstyrrere" og ekskommuniserte til legitime mål for en slags hellig krig, må betraktes som en slags opsjon for kirken til å involvere seg i borgerkrigen, dersom det trengtes. Dessuten nevner ikke CN noe om at geistlige må ha tillatelse fra paven for å støtte en krig på denne måten, slik Gratian gjør.³⁰⁶ Dette tyder på en pragmatisk omtolkning av reglene som gjorde det mulig, til en viss grad, å komme utenom problemet med at kirken ikke kunne involvere seg i borgerkrigene. At dette smutthullet ble brukt i praksis har vi allerede sett ut fra *Sverres sagas* fremstilling av Sverres gravtale til Erling Skakke.

CN ble trolig utviklet av erkebiskop Øystein i tiden rundt kroningen av Magnus Erlingsson (1163/64),³⁰⁷ og denne passasjen, som gir kirkens representanter mulighet til å

³⁰³ Perron, "'Ius Metropoliticum' on the Norwegian Periphery from Nicholas Breakspear to William of Sabina".

³⁰⁴ CN 2.

³⁰⁵ Gunnes, *Erkebiskop Øystein*, s. 145.

³⁰⁶ Gunnes, *Erkebiskop Øystein*, s. 147.

³⁰⁷ Bagge, "Den heroiske tid – kirkereform og kirkekamp 1153–1214", i *Ecclesia Nidarosiensis 1153–1537: Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsenes historie*, red. av Steinar Imsen, bd. 15 av *Skrifter*. (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2003), s. 56–8.; Gunnes, "Erkebiskop Øystein som lovgiver", i *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, red. av Claus Krag og Jørn Sandnes, bd. 6 av *Norske historikere i utvalg* (Oslo: Universitetsforlaget, 1983).

involvere seg indirekte i krig, virker å være en del av det samme programmet som kroningen, kroningseden og ikke minst tronfølgeoven: Et ønske fra kirken, gjennom erkebiskop Øystein, å støtte opp kongemakten og å samarbeide med og legitimere ett dynasti. Fredsforstyrre var blant annet dem som forsøkte å tilrive seg kronen, og nå hadde kirken mulighet til å motvirke det, også militært. Man kunne ikke risikere at det skulle komme en ny konge som skulle rive ned det fruktbare samarbeidet kirken og deres kongefavoritt hadde bygd opp.

Altså var den ene måten biskopene håndterte misforholdet mellom kirkelig ideologi og politisk rasjonell handlemåte på, at man omdefinerte handlingsrommet sitt akkurat nok til å kunne involvere seg indirekte. En annen måte de forbigikk den kirkelige ideologiens begrensninger var gjennom deres definisjoner på hva som var direkte og indirekte involvering i krigføringen. Kildene indikerer, som vi har sett tidligere, at i hvert fall noen av biskopene hadde et følge, som fungerte som et slags krigerfølge. *Sverres saga* skildrer den tidligere nevnte disputten mellom erkebiskop Eirik og kong Sverre, som hadde bakgrunn i at Eirik reiste med et følge som var større enn han hadde lov til etter den gamle lovbooken. Med bakgrunn i den hadde erkebiskopen bare lov til å ha med seg 30 mann, hvor av 12 kunne være væpnet. Erkebiskopen reiste derimot med et stort skip med om lag 90 væpnede mann,³⁰⁸ og Sverre mintes at:

[...] vi [birkebeinerne] syntes dette samme skipet var ganske kraftig bemannet da erkebiskopen lot legge mot oss under Hatthammeren. Slik var det i Bergen også. Da vi angrep skipene var erkebiskopens skip raskere til å gripe til våpen og slåss mot oss enn selve kongssveiten.³⁰⁹

Både erkebiskop Øystein og Eirik (den gang som biskop i Stavanger) hadde sendt sine menn til kamp mot Sverre.

Biskopene brukte altså sine følger som et slags smutthull for å engasjere seg militært, men de tøyde nok også grensene på en ganske udiskutabel måte. Oluf Kolsrud har pekt på at erkebiskop Eiriks følge også var vesentlig større enn han hadde lov til i henhold til kanonisk rett, etter Lateralkonsilet i 1179.³¹⁰ Men så lenge ikke noen over en i kirkehierarkiet kunne se det var det jo greit. Det var åpenbart ikke denne typen aksjoner som var kirkens hensikt med å la biskopene reise med et væpnet følge, men mye tyder på at det ikke var uvanlig å bruke det på denne måten.

³⁰⁸ Kolsrud, *Noregs Kyrkjesoga I*, s. 226.

³⁰⁹ *Svs*, s. 150.

³¹⁰ Kolsrud, *Noregs Kyrkjesoga I*, s. 226.

Til nå har vi sett hvordan geistligheten snodde seg unna problemene ved å definere konflikten mot alternative tronpretendenter som hellig krig, ved å operere i smutthull og gråsoner i regelverket og ved ikke å ”fortelle det til noen”. Men hva fortalte man om Nikolas Arnesson? Han fungerte som hærfører og fysisk deltaker i væpnede konflikter med kong Sverre, og lar seg derfor ikke plassere noe sted i nærheten av der den kirkelige ideologien ville ha ham.

Før han ble biskop hadde Nikolas en militær lederposisjon i Magnus Erlingssons hær. Han visste derfor hvordan man drev krig da han som biskop var med å reise baglerflokket mot kong Sverre, og trolig fungerte som dens viktigste leder. Da Nikolas omsider fikk bispestaven i hånden virker han ikke å ha forandret sitt eget forhold til krigføring. Forfatteren av *Sverres saga* gir ham følgende replikk, som en klar beskjed til Kong Sverre: ”Nå har jeg den mitra og stav som jeg skal bære etter pavens bud, og det er stållue og sverd. Disse skal jeg bære til du er drept eller drevet bort fra landet.”³¹¹ Indikasjonene fra diplommaterialet virker likevel å fortelle oss at det er tvilsomt at paven stod bak Nikolas’ krigføring, og det er derfor ganske merkelig at Nikolas ikke fikk refs eller trusler ovenfra, verken fra erkebiskopen eller paven.

Det kan tenkes at erkebiskopens og pavens manglende inngrep skyldtes at Nikolas’ rolle i krigføringen er en litterær eller propagandamessig konstruksjon i sagaen, med hensikt å tegne biskopen som en mer fullkommen antagonist. Nikolas blir fremstilt i et lite flatterende lys, og mange av situasjonene rundt ham er åpenbart konstruerte, eller i hvert fall kraftig modifiserte. Likevel kan jeg ikke se at det er noe som tyder på at Nikolas deltakelse i krigføringen bare er oppspinn. Det må ha vært grenser for hvor mye birkebeinerne kunne skrive om historien, så kort tid etter hendelsene. Dessuten tok Nikolas med seg erfaring som militær høvding inn i bispeembetet, og det virker ikke usannsynlig at han kan ha vært en vesentlig ressurs på slagmarken for både baglere og den norske kirken. Dermed kan det virke som at erkebiskopen, og kanskje til og med paven, i en presset situasjon lot regelbruddet passere.

Det virker påfallende at det er i den perioden da konflikten mellom kong Sverre og den norske kirken var på sitt hardeste, at Nikolas ser ut til å ha fått frie nok tøyler til å kunne delta aktivt i krigshandlingene selv. Under den norske kirkens konflikt med kong Sverre var høygeistligheten mer krigersk enn noen gang før eller senere. I de narrative kildene som omtaler 1200-tallet virker biskopene å ha et helt annet forhold til krig; borte er den

³¹¹ *Svs*, s. 166.

krigshissige høygeistligheten fra siste del av 1100-tallet, og igjen fremstår kirkens representanter som forliksvennlige og fredsforkynnende. Spørsmålet er imidlertid om dette er et uttrykk for at geistlighetens holdninger var i endring, eller om det snarere kommer av en forskyvning av ulike normsett, frembrakt av helt spesielle politiske situasjoner?

Arnved Nedkvitne har diskutert hvordan lekmennene forholdt seg til de kirkelige normene, også i situasjoner der de gikk på tvers av verdslige normer og politisk rasjonell handlingsmåte. Gjennom å se på hvordan kirkeasylet på Island ble overholdt og brutt i ulike situasjoner er hans konklusjon at det var vanlig å følge kirkens normer dersom det var lite å tape på det, men at i viktige situasjoner gikk ofte politiske vurderinger foran hensynet til kirkelige normer når man skulle avgjøre hvordan man skulle handle.³¹² For Nedkvitne er det kirkens fredsbudskap som står i sentrum, og han ser dette i en direkte konflikt med samfunnssystemet og verdslige normer på Island, der feider, drap og krigerære var viktige komponenter. Lekfolkene levde derfor i et krysspress mellom kirkelige og verdslige normer. Han mener at siden den kirkelige ideologien var i konflikt med politiske og materielle interesser, ble de bare godtatt på normplanet og kun praktisert dersom lite stod på spill.³¹³

Nedkvitne fremhever hvordan lekfolkene levde i dette krysspresset mellom verdslige og kirkelige normer, men etter min mening er det tvilsomt å gå ut fra at geistlighet ikke hadde de samme vanskelighetene, spesielt de biskopene som hadde politiske ambisjoner. Jeg tror at disse, kanskje i enda større grad enn lekfolkene, kjente på motsetningene i normsettene. Under et norgesbesøk i 1220-årene refset, i følge *Håkon Håkonssons saga*, den islandske biskopen Gudmund Arason Skule jarl for å ha latt drepe Andres Torsteinsson.³¹⁴ Tilbake på Island stod imidlertid biskop Gudmund i en rekke politiske konflikter med det islandske aristokratiet, og konfrontert med den politiske situasjonen og den politiske kulturen på Island, var han en av de militært ivrigste biskopene vi kjenner fra det norrøne området.³¹⁵ Det finnes en rekke eksempler på at geistligheten i den norske kirkeprovinsen ble refset av paven for og drive med krig, og de ble også refset for en annen av det verdslige samfunnets vederstyggeligheter: sex.³¹⁶ Dette er imidlertid trolig bare toppen av isfjellet; både paven og erkebiskopene hadde begrensede muligheter til å følge med på biskopenes og prestenes opptreden i lokalsamfunnene.

³¹² Nedkvitne, "Det religiøse middelaldermenneskets rasjonalitet", s. 244–5.

³¹³ Nedkvitne, "Det religiøse middelaldermenneskets rasjonalitet", s. 245.

³¹⁴ *HHs*, s. 111.

³¹⁵ Jón Viðar Sigurðsson, *Det norrøne samfunnet*, s. 172–3.

³¹⁶ Perron, "'Ius Metropoliticum' on the Norwegian Periphery from Nicholas Breakspear to William of Sabina", s. 13.

Vi vet ikke om disse geistlige forbrøt seg av det vi kan kalle politiske grunner, men at de stadig ble refset tyder i hvert fall på at også de geistlige kunne la andre forhold enn kirkelig ideologi spille inn i sine valg. Også de opplevde dette krysspresset.

Den norske geistligheten virker altså i mange tilfeller å ha forholdt seg mer pragmatisk enn dogmatisk til de kirkelige reglene på hjemmebane. Da kong Sverres sønn Håkon Sverresson ville forlike seg med kirken, gikk erkebiskop Eirik med på det og løste ham samtidig fra bannet. Eirik så nok dette som politisk rasjonelt, fordi det ville lette forholdene for den norske kirken og gi et godt klima for samarbeid, men pave Innocens III var mer opptatt av at alt skulle gå for seg på riktig måte, og refset erkebiskopen for å ha løst bannet uten hans samtykke.³¹⁷ Den norske geistligheten virker altså i flere tilfeller å ha latt politiske mål gå foran kirkelige regler og normer, noen ganger fikk paven høre om det, andre ganger ikke.

Det virker sannsynlig at vi kan se den krigshissige geistligheten fra siste halvdel av 1100-tallet og pasifiseringen av den på 1200-tallet i dette lyset – som en pragmatisk reaksjon på den politiske situasjonen. De kirkelige reglene og normene lot seg ikke følge i sin reneste form i de mest intense periodene av borgerkrigstiden. Til det sto for mye på spill for den norske kirken. Løsningen ble å operere i smutthull i, og regelrett tøyning av regelverket, men også at høygeistligheten selv omdefinerte hva de hadde, og hva de ikke hadde lov til, slik for eksempel erkebiskop Øystein gjorde gjennom *Canones Nidarosiensis*. Bare situasjonen var kritisk nok så man til og med gjennom fingrene med Nikolas Arnessons fysiske deltakelse i krigføringen mot kong Sverre. Den norske kirken melet sin egen kake og gjorde det som var nødvendig, uten nødvendigvis å snakke med paven om det. Det kan riktignok diskuteres om ikke også paven kunne la prinsippene fare om nok stod på spill.

1200-tallet var derimot en periode som ble preget av en mer avklart og politisk stabil situasjon. Alle visste etter hvert at det bare var én konge å forholde seg til: Håkon Håkonsson. Kirken hadde mindre å vinne og å tape, og derfor gikk den tilbake til å praktisere og å forkynne fredsbudskapet. Kirken og kongemakten samarbeidet om å lage en fredelig, sosialt distingverende hoffkultur.³¹⁸ Kongemakten var nok også i ferd med å få igjennom et voldsmonopol, selv om det nok tok tid før det fikk endelig gjennomslag. I hvert fall ser det også ut som om forskjellene i forbindelse med vold mellom samfunnsnormene og den kirkelige ideologien minsket etter hvert som kongemakten og dens ideologi fikk stadig mer gjennomslag.

³¹⁷ DN VI, nr 9.

³¹⁸ Nedkvitne, "Det religiøse middelaldermenneskets rasjonalitet", s. 245.

Det er mulig også å spørre seg om ikke pasifiseringen av geistligheten kan henge sammen med en bedre skolering av dem på 1200-tallet. Jeg vil likevel hevde at dette ikke kan være hele grunnen: Anthony Perron har hevdet at den norske geistligheten forble dårlig skolert utover 1200-tallet,³¹⁹ og dessuten var de høyt utdannede erkebiskopene i høyeste grad militært aktive, ikke bare den lavt utdannet lavgeistligheten. De kirkelige reglene virker altså i flere tilfeller å ha vært sekundære når det gjaldt hvordan man skulle kjempe for kirkens rettigheter, slik jeg nå har vist med krigføring som eksempel.

Den norske kirken, med biskopene i spissen, jobbet altså hele tiden med å få gjennomslag for sin ideologi, sitt ”narrativ”, men innholdet i denne ble omtolket på en pragmatisk måte for å passe andre praksiser, og for at biskopene skulle fungere i politiske sammenhenger. Det vil si at kirkens fredsbudskap virker å ha betydd noe annet utover 1200-tallet enn det gjorde i den mest kritiske perioden av borgerkrigene, og dette er det de politiske forholdene i Norge som er grunnen til, ikke at den kirkelige ideologien sentralt forandret seg. Til og med på 1200-tallet var kirkens normer og lover fortsatt normative innspill i en pågående sosial og kulturell debatt, men måten de norske geistlige tolket dem på forandret seg hele tiden, og alle tolkningene var ikke nødvendigvis til pavens begeistring. Noen ganger gikk man imidlertid så langt at man ikke bare strakk og tøyde på kirkelige normsett, men brukte heller andre som passet bedre.

Frihet og kontroll i den norske kirkeprovinsen

Paven og Roma var langt borte, men avstandene var jo store også i den norske kirkeprovinsen. Erkebiskopen skulle holde kontroll på biskopene, noe som vil ha gitt dem begrensede muligheter for å fungere som selvstendige aktører. Spørsmålet er i hvilken grad erkebiskopen hadde mulighet til å kontrollere biskopene og om kirken opptrådte som en noenlunde enhetlig organisasjon.

Erkebiskopens kontroll over biskopene

I *Under kirke og kongemakt* skriver Knut Helle følgende om erkebiskopens makt over de andre biskopene i provinsen:

Erkebiskopens myndighet over sine biskoper var rett nok begrenset; den enkelte biskop var og ble kirkehøvding i sitt eget bispedømme. Men en dyktig og energisk erkebiskop kunne likevel øve betydelig

³¹⁹ Perron, ”’Ius Metropoliticum’ on the Norwegian Periphery from Nicholas Breakspear to William of Sabina” (manuskript), s. 8.

innflytelse gjennom de rettigheter og plikter som lå til embetet: å vigsle biskoper, holde kirkemøte (konsil) med dem og der utstedte kirkelige lovbestemmelser (statutter) for hele provinsen, visitere de andre bispedømmene og dømme i siste kirkelige instans innen provinsen.³²⁰

Disse elementene ga erkebiskopene en viss kontroll over biskopene i sin provins, og ønsket om å kontrollere biskopene i kirkeprovinsen politisk, virker i enkelte saker å være åpenbar. I *Biskop Arnes saga* kjemper Arne for kirkens rettigheter med erkebiskopen i ryggen. Erkebiskop Jon kommer stadig med påbud om hva Arne skal gjøre, hva han skal godta og (ikke minst) ikke godta, men han legger seg også opp i *hvordan* Arne kommer til de resultatene han er ute etter. Etter kong Magnus Lagabøtes død møtes erkebiskop Jon og biskop Arne på et provinsialkonsil i Bergen, der Jon refser Arne for å ha vært ”mer knyttet til kongen enn det sømmet seg for en biskop, og mindre knyttet til erkebiskopen, noe som kunne føre til at kirkens frihet ble tråkket på.”³²¹ Eksempelen viser hvordan erkebiskopen brukte konsiler for å stramme opp biskoper som tok seg friheter.

I artikkelen ”Den heroiske tid – kirkereform og kirkekamp 1153–1214” refererer Sverre Bagge til et brev som viser en enda mer direkte kontroll av de øvrige biskopene. Et brev fra Alexander III viser nemlig hvordan erkebiskop Øystein ble tilkalt av noen av biskopene i provinsen for å avgjøre saker for dem.³²² Hvilken type saker dette var vet vi imidlertid ikke, men dette viser trolig en forestilling om hierarkiet i den norske kirkeprovinsen.

Vi kan likevel ikke regne med at erkebiskopen hadde full kontroll med biskopene i sin kirkeprovins. I forlengelse av min diskusjon sentrum-periferi-problematikken vil det være mulig å hevde at biskopene stod fritt til å utøve sin makt som de ville, så lenge det ikke gikk på tvers av erkebiskopens ønsker og universalkirkelige regler, eller kanskje snarere, så lenge ingen over en i hierarkiet fikk vite om dette. På samme måte som kongen ikke hadde mulighet til å se hva alle stormennene og sågar sysselmenne gjorde til en hver tid, kunne ikke erkebiskopene og paven holde øye med biskopene hele tiden. Eksemplet jeg presenterte over med erkebiskop Jons refs av biskop Arne tyder på det samme. Sagaen indikerer at den eneste grunnen til at erkebiskopen refset Arne var at ”ondskapsfulle menn” hadde baktalt ham til erkebiskopen.³²³ Med andre ord hadde de ”sladret” på ham, og det blir relativt uinteressant om beskyldningene var rettmessige eller ikke. Poenget er at erkebiskopen gjennom folks tale

³²⁰ Helle, *Under kirke og kongemakt*, s. 29.

³²¹ *BA*s, kap. 55.

³²² Bagge, ”Den heroiske tid – kirkereform og kirkekamp 1153–1214”, s. 62.

³²³ *BA*s, kap. 55.

hadde fått vite noe som han ellers ikke hadde kunnet slå ned på. Nå kan det innvendes at det trolig var lettere for biskop Arne å snike seg unna erkebiskopens synsvidde, på grunn av sin plassering på Island, i kirkeprovinsens periferi. Likevel virker det sannsynlig at biskopene i bispedømmene på fastlandet i noen grad kunne ha relativt frie tøyler når erkebiskopen ikke så på.

En enhetlig kirkeorganisasjon?

For å få gjennomført sin politikk i kirkeprovinsen var erkebiskopene avhengig av støtte fra lydbiskopene.³²⁴ Men i hvilken grad var den norske kirken en enhetlig organisasjon som dro i samme retning? Jeg har argumentert for at biskopene, til tross for sitt embete, bygget sin makt på en personlig måte, gjennom byggingen av nettverk. Hvis dette er sant skulle man også tro at de kunne ha andre lojaliteter og interesser enn de som utgikk sentralt fra Roma, eventuelt erkebiskopen.

I den tidligere nevnte episoden da diakonen Odde skulle gifte seg etter påtrykk fra jarlen Gissur Torvaldsson, oppstod det altså en konflikt mellom biskop Arne og jarlen. Gissur mente at ekteskap, som det mellom Odde og hans kone, lenge hadde vært tillatt og enkelte ganger med urette hadde vært forbudt. Arne argumenterte derimot med det var paven som strengt hadde forbudt geistliges ekteskap. Det spesielle i denne situasjonen er at Arne og Gissur var i slekt med hverandre, og etter å ha gitt etter for biskopen lar sagaen Gissur uttrykke følgende: ”Det venter jeg frende, at det ikke blir mange du vil gi etter for i strid, når du ikke ga etter for meg.”³²⁵ Det å risikere å komme på kant med en mektig frende var noe man nødig ville, og at Arne tok denne risikoen viser at hans lojalitet først og fremst var til kirken og ikke til noen andre, for eksempel frendene. Men denne episoden har sannsynligvis som hensikt i fortellingen, for det første å være frampek mot Arnes standhaftige kjemping, men ikke minst også å tegne biskop Arne som *spesiell*, ved å vise at hans lojalitet først og fremst lå hos kirkeorganisasjonen og paven. Dette tyder på at biskopenes lojaliteter til andre enn paven og erkebiskopen i en rekke tilfeller kunne gå foran.

Det finnes gode eksempler i de norske kildene på at kirken *ikke* var en enhetlig organisasjon, som bare hadde sin lojalitet til erkebiskopen og paven. I forbindelse med at Håkon Håkonsson skulle få kongsnavn, var korsbrødrene i Trondheim og erkebiskopen i mot, og nektet å frigjøre St. Olavs skrin til bruk i seremonien. Da er det interessant at det sies om korsbrødrene i Bergen at de ikke støttet sine trønderske ”kolleger” og at *de* ”gjærne ville vise

³²⁴ Jón Viðar Sigurðsson, ”Island og Nidaros”, s. 123.

³²⁵ *BA*s, kap. 6.

kongen all ære, og at de ikke ville kjøpe seg vennskap av erkebiskopen og korsbrødrene mot å tape kongens vennskap”.³²⁶ Også innad i kirkeorganisasjonen måtte mann altså i noen grad bygge et nettverk av venner for å kontrollere.

Biskopenes skriftkyndighet kan ha gjort det enklere å opprettholde vennskapelige relasjoner innad i kirkeorganisasjonen. Lars Hermanson skriver at:

[d]en profana politiska kulturen byggde i hovudsak på oral informationsöverföring där det fanns väl etablerade handlingsmönster som ofta tog sig rituella uttryck. Upprättandet av personliga förbindelser, beslutsfattande och konfliktlösningar var alltså beroande av ansikte-mot-ansikte-realtioner.³²⁷

Dette kontrasteres av ”den andliga politiska kultur som verkade via skriftliga nätverk [der det] förelåg ett annat tillstånd där alla handlingar och symboliska tankefigurer måste kläs i ord.”³²⁸ De geistlige utviklet altså et eget symbolspråk – en egen vennskaplig terminologi, som kunne gjøre nytten også skriftlig. Dette kan ha vært et slags teknologisk forsprang, når det gjaldt å opprettholde nettverk innad i kirkeorganisasjonen til tross for avstandene. På 1200-tallet virker imidlertid ikke de geistlige å ha vært de eneste som har benyttet seg av brev for å opprettholde vennskap over avstander.³²⁹

Behovet for vennskap også innad i kirkeorganisasjonen, tyder på at det var sprikende lojaliteter innenfor kirkeorganisasjonen, der man også kunne ha venner eller uvenner. Det kanskje tydeligste eksempelet på dette er bergensbiskopen Marteinn, som hadde vært kong Sverres hirdprest, og hvis lojalitet opprinnelig lå hos ham. Det var kirkens offisielle politikk ikke å støtte kong Sverre, men Marteinn – stakkar – ble dratt fra flere kanter. I et brev fra Innocens III til erkebiskop Eirik, datert til året 1198, ytret paven sin bekymring over at Eirik ikke ble støttet tilstrekkelig av biskopene i provinsen når det gjaldt kampen den norske kirken førte mot Sverre. Spesielt var det bergensbiskopen, altså Marteinn, som hadde hatt et kritikkverdig nært forhold til Sverre, og som derfor med direkte ordre fra paven skulle suspenderes og bannsettes dersom han ikke brøt kontakten.³³⁰ Marteinn hadde ikke noe annet valg enn å bøye seg og forlike med erkebiskopen.

Da erkebiskop Eirik var i eksil i Danmark, ble de andre norske biskopenes lojalitet til ham satt på prøve. Uten erkebiskopens – men med Sverres – fysiske nærvær, var det enklere for kongen å få dem over på sin side. Han sa at:

³²⁶ *HHs*, s. 39, 41.

³²⁷ Hermanson, *Bärande band*, s. 162.

³²⁸ Hermanson, *Bärande band*, s. 163

³²⁹ I *Håkon Håkonssons saga* fortelles det for eksempel om en Herr Andres som på dødsleie sendte et brev til Skule jarl, der det stod ”vennlige ord slik som han og jarlen hadde talt med hverandre før”. Vennlige ord virker i sagaene å være en måte man både bekreftet og vedlikeholde vennskapelige forbindelser. Det fortelles at Andres også sendte med gaver (*HHs*, s. 55).

³³⁰ *DN VI* nr. 6.

hvis [erkebiskop] Eirik blinde driver dere ut av riket, så vil han gi dere lite godt i stedet, mest fordi han ikke har nok selv; han har ikke mer enn 9–10 mann, og selv dem på en annens kostnad. Men hvis dere holder fast samband med meg, så skal jeg sørge for oss alle i vår sak.³³¹

Etter å ha lagt det fram slik hevder *Sverres saga*, som rett nok ikke er en nøytral framstilling, at biskopene lovet å ikke skilles fra kongens sak. Anledningen var at Sverre hadde samlet de biskopene som var i Norge til råd, fordi erkebiskop Eirik hadde forsøkt å kalle dem til seg til hans eksiloppholdssted hos erkebiskop Absalon i Lund.

Det er interessant hvordan Sverre appellerer til biskopenes egennytte. De ville ikke få mye av Eirik, for han hadde ikke noe å gi, men å knytte seg til Sverre ville være gunstig for dem. Dette vitner om en lojalitet som kunne kjøpes, som var det normale i denne perioden – det var slik man bygget opp flokkene³³² – men som straks er mer oppsiktsvekkende som alternativ til å være lojal mot kirkeorganisasjonen.

Episoden er i sagaen nært knyttet opp mot kroningen av Sverre, som Nikolas foretok, under oppsyn av biskop Tore, biskop Njål og den nylig utnevnte biskop Martein. Hva som egentlig skjedde er vanskelig å få klarhet i. Vi vet likevel at det finnes bruddstykker av et brev fra abbed Vilhelm i Æbelholt til paven, der han minner om at biskopene som var med på kroningen skulle bannsettes, og ber ham om ikke å la seg besnære av de løyner disse biskopene måtte finne på å servere.³³³ Nok et tegn på ulydighet blant biskopene.

Det virker også som at personlige maktforhold, som ikke nøyaktig fulgte hierarkiet i kirkeorganisasjonen, kan ha vært med å avgjøre hvor stor kontroll erkebiskopen hadde på biskopene. På samme måte som Håkon Håkonssons sysselmenn, i den tidligere nevnte sagaepisoden, ikke godtok kongens skatteoppkrav fordi de ikke var redde for ham, kan det tyde på at også biskopene kunne være mindre lojale mot for eksempel erkebiskopen, dersom de ikke fryktet ham noe særlig. I et brev fra 1221 pålegger pave Honorius de norske biskopene å motta erkebiskop Guttorm på en sømmelig måte på hans visitaser, og dessuten å adlyde hans formaninger og bestemmelser.³³⁴ Paven påla biskopene også å stå erkebiskopen bi i innsamlingen av peterspenger.³³⁵ Det tyder sannsynligvis på at man ikke alltid hadde gjort dette tilfredsstillende tidligere.

³³¹ *Svs*, s. 162.

³³² Se for eksempel Qviller, "Patron-klient-forhold"; Bagge, "Det politiske menneske og det førstatlige samfunn".

³³³ *DN VI*, nr. 4.

³³⁴ *DN VI*, nr. 15.

³³⁵ *DN VI*, nr. 16. Vi vet også gjennom brevkorrespondering at biskop Jon av Caithness aktivt ytte motstand om inndringen av peterspenger (*DN VII*, nr. 2).

I kapittelet om sjelens rolle i det politiske spillet var jeg inne på hvordan bannlysingen ble brukt som et politisk våpen i ”verdslig-politisk” sammenheng, og vi ser at dette også blir brukt innad i kirkeorganisasjonen for å kue brysomme biskoper og andre nedover i kirkeorganisasjonen. Bergensbiskopen Martein ble, som nevnt, truet med bannlysning, og det gjorde også biskopene som hadde vært med på kroningen av kong Sverre. Alle disse endte med å dra til erkebiskopen og forlike seg for ikke å bli bannlyst og for å beholde embetet sitt. Dette ligner den samme typen ritualiserte konflikter som vi var inne på tidligere: anklage, forlik og forsoning og vennskap. Også erkebiskopen av Canterbury ble truet med å bli fratatt embetet og å bli bannlyst av paven, fordi han tok imot gaver fra kong Sverre,³³⁶ og som vi så i forrige kapittel fikk også abbed Bjørn smake erkebiskopens bannlysning etter ikke å ha motvirket kroningen av Skule. Dette viser at paven og erkebiskopene kunne bruke bannlysning som et middel for å få kontroll på sine underordnede i kirkeorganisasjonen.

I utgangspunktet var nok mange av biskopene lojale mot kirken og reformprogrammet, men jeg har også vist hvordan deres lojalitet også kunne være avhengig av erkebiskopens tilstedeværelse og til en viss grad også hans personlige makt, noe som gjorde det nødvendig å sitte med bannet løst i slira. Erkebiskopens metoder for å få kontroll på sine undersåtter var på mange måter ganske like noen av de metodene som ble brukt mot verdslig-politiske aktører: bannsetting og appellering til paven. Det er interessant at det ikke er lett å få øye på en virkelig tydelig institusjonalisert lydighet, men at det må tys til trusler om bann. Riktignok er det tydelig at paven kunne fjerne biskopene fra det kirkelige embetet, men generelt virker det å være en artig parallell mellom kontrollen innad i kirken og Hans Jacob Ornings forestilling om kongens kontroll over stormennene: de ritualiserte konfliktene som endte med forlik og vennskap. Den er i stor grad basert på trusler om bruk av de maktmidlene man hadde til rådighet, i kirken er det bannlysningen, og ikke en automatisk, ”naturgitt” lojalitet.

Oppsummering og konklusjon

Avstandene virker å være en nøkkel for å forstå den politiske situasjonen som biskopene forholdt seg til, og problemstillinger som handler om sentrum og periferi har derfor vært gjennomgående i hele oppgaven. Med dette kapittelet har jeg forsøkt å se konkret på hva de store avstandene gjorde med kontrollen innad i kirkeorganisasjonen og mulighetene til å påvirke samfunnet generelt.

³³⁶ Jón Viðar Sigurðsson, *Den vennlig vikingen*, s. 96.

Det er ganske vanskelig å få grep om hvordan biskopene forholdt seg til det ganske desentraliserte norske middelaldersamfunnet, men jeg mener gjennom dette kapitlet å ha greid å klargjøre noen trekk. På den ene siden kunne de store avstandene være brysomme for biskopene; de gjorde det vanskelig å kontrollere befolkningen og til og med geistligheten. Selv geistligheten fortsatte å handle i strid med kirkelige idealer og biskopens ønske så fort biskopen snudde ryggen til.

På den andre siden gjorde de store avstandene at biskopene hadde friere tøylar enn de ellers ville hatt. Avstanden til Roma gjorde at det var erkebiskopen som i aller størst grad hadde kontrollen over kirkeprovinsen, og høygeistligheten kontrollerte i stor grad hvilken informasjon om de norske forholdene som nådde paven. Dermed kunne de, selv om de også var opptatt av universalkirkelige idealer, omdefinere reglene litt på en pragmatisk måte, og gjøre litt som de ville.

Men innad i den norske kirkeprovinsen var også avstandene store, som gjorde at erkebiskopens kontroll over biskopene var begrenset. De fleste biskopene hadde en slags lojalitet til kirkeorganisasjonen og til reformprogrammet, men siden de også bygget makten sin gjennom nettverk, kunne ulike interesser krysses og skape lojalitetskonflikter. Vi har flere eksempler på at lojaliteten til kirken ikke var kraftigere grunnfestet enn at man, i erkebiskopens og pavens fravær, var illojale mot den. Dermed ser vi den samme typen ritualiserte konflikter som vi har sett i forbindelse med kongen og stormennene.

På de fleste fronter er altså sentrum-periferi-diskusjonen veldig relevant for å se hvilken praktisk makt biskopene og erkebiskopene hadde. Én ting er jo hvilken makt biskopene hadde rent formelt, noe ganske annet er hvilken mulighet de hadde til å håndheve denne makten, både innad i kirkeorganisasjon og ute i det øvrige samfunnet.

Kapittel 6

Slutning

Målet med denne oppgaven var å undersøke hvordan de norske biskopene i perioden ca. 1150–1250 bygget og utøvet sin makt, samt å plassere biskopene i forhold til en politisk kultur som har vært studert ivrig tidligere, gjennom verdslige aktører. I de fire hovedkapitlene har mitt fokus vært å forsøke å gi et helhetlig bilde av biskopene som politikere, å utforske alle de synlige delene av deres maktutøvelse for å komme til bunns i hva som lå til grunn for deres makt, og hvordan de utøvet den. De sparsomme og problematiske kildene har gjort veien vanskelig; biskopene rammes i høy grad av det ideologiske perspektivet i kongemaktens kilder. Jeg mener likevel det lar seg gjøre å trekke slutninger på bakgrunn av denne undersøkelsens funn som er verdifulle i seg selv og som kan peke ut nye retninger i studien av middelalderens politiske kultur.

Biskopene og den politiske kulturen

Visst hadde biskopen institusjonalisert makt, tilgang til og krav på materielle ytelser og lydighet, og dessuten ideologisk innflytelse på andre mennesker. Han var en høvding – en ”chief”. Dette betyr imidlertid ikke at han var totalt hevet over det politiske spillet. Gjennom måten de brukte denne makten forsterket biskopene sin personlige makt, og mekanismene og strategiene de brukte hørte hjemme i den samme politiske kulturen som verdslige stormenn opererte i, der det i stor grad var makt og ikke rett som rådde.

Mitt kanskje viktigste anliggende i denne oppgaven har vært å synliggjøre hvordan biskopenes makt ikke kun var identisk med den institusjonaliserte makten som lå i embetet, men at institusjonalisert og ideologisk makt også ble brukt innenfor de tradisjonelle ikke-institusjonaliserte rammene for maktutøvelse. Makten som lå i embetet: biskopenes autoritet, legitimerende makt og kontroll over menneskers frelse, var alle elementer som kunne brukes i en tradisjonell gaveutveksling. Dette betyr at vi i studien av den politiske scenen i høymiddelalderens Norge, i større grad enn tidligere må se på den enkelte biskop – hans ætt, nettverksbygging og politiske strategier – og ikke godta at biskopens makt var noe upersonlig og stillestående, som kun lot seg spore tilbake til embetet.

Én verdslig og én religiøs politisk bane?

I historiografien om den norske høymiddelalderens politiske historie har man i stor grad operert med et skille mellom religiøs og verdslig makt; biskopene har spilt på en annen politisk bane enn de verdslige stormennene. Forskere har smått begynt å anerkjenne at biskopene også bygget makt gjennom for eksempel venns­kapsforbindelser, og Jón Viðar Sigurðsson og Lars Hermanson nylig utgitte bøker, henholdsvis *Den vennlige vikingen* og *Bärande band*, er kanskje de klareste eksemplene på dette.³³⁷ Men ingen av disse knytter i betydelig grad embetet og dets religiøse maktmidler inn i den verdslig-politiske kulturen (et begrep jeg mer enn gjerne erstatter med det enkle ”politiske kulturen”) og man kan bli sittende igjen med en følelse av et skille mellom embetsmakt og ”personlig” makt, som jeg tror vi kan, og bør, kvitte oss med. Det virker heller ikke å være grunnlag for å skille biskopenes roller som verdslig-politiske aktører, altså som del av en stormannssett og et ”verdslig” alliansesystem, fra deres rolle i å kjempe for kirkens sak og den gregorianske reformen. Kirkekampen ble trolig kjempet på samme måte, og gjennom den samme maktbasen som andre konflikter og politiske stridsmål.

Hermanson skiller, som jeg nevnte i forrige kapittel, mellom en ”andlig” og en ”profan” politisk kultur, der den førstnevnte baserte seg på skriftlige nettverk. De skriftlige nettverkene fulgte imidlertid den samme logikken som de profane nettverkene, som baserte seg på gavebytte og beskyttelses forhold.³³⁸ Det er naturligvis *mulig* og si at det er en egen politisk kultur, men er det nyttig? Symbolspråket var oversatt så det skulle fungere skriftlig, men i utgangspunktet var det en variasjon av den ”verdslige” politiske kulturen og fulgte den samme logikken. Legger vi til at de geistlige, med biskopene i spissen, ikke bare forholdt seg til hverandre, men at de for å oppnå politiske resultater i vel så stor grad måtte forholde seg til de verdslige maktpersonene, blir det klart at en oppdeling i én åndelig og én profan politisk kultur er lite egnet til å øke vår forståelse av middelalderens politikk.

I undersøkelsen av biskopenes makt og maktutøvelse, har jeg måttet viske ut skillelinjer og rive ned vegger som har vært bygget mellom religiøs og verdslig makt, og som etter min mening er konstruert av mer moderne måter å tenke makt på. At skillet mellom en privat og en offentlig sfære var lite utviklet i middelalderen er det bred enighet om, men når vi skal se på kirkehistorien har det vært lett å glemme å ta konsekvensene av dette. Slik jeg ser det var det ikke embetet *i seg selv* som betydde noe, men hvilken personlig makt biskopen greide å bygge opp, og hvordan denne ble brukt. Embetet hjalp et stykke på vei, men makten som lå i

³³⁷ Jón Viðar Sigurðsson, *Den vennlige vikingen*, s. 92–104; Hermanson, *Bärande band*, for eksempel s. 88–111.

³³⁸ Hermanson, *Bärande band*, s. 54.

det kan best sees på, delvis som en verktøykasse med redskaper som kunne brukes på den samme politiske banen og innenfor den samme politiske kulturen som de verdslige stormennene manøvrerte seg i. I dette perspektivet er det i prinsippet ikke noen forskjell på de økonomiske og materielle ressursene embetet gav, på den ene siden, og den ideologiske og religiøse makten på den andre; begge ble brukt på samme måte i det samme politiske spillet.

Dermed flyter religiøs, økonomisk/materiell og nettverksbasert makt sammen – de lar seg ikke skille meningsfullt fra hverandre – og det blir klart at alle aktørene spiller det samme spillet, bare med forskjellige forutsetninger. Alt brytes ned, og vi står igjen med én politisk bane, ett sett regler, én politisk kultur.

Dette representerer, så vidt jeg kan se, noe nytt. Dette synet tegner en ny bane med nye aktører som spiller det samme spillet. Min undersøkelse kan på dette punktet måten ha betydning, også for andre som studerer norsk politisk middelalderhistorie. Den kan få implikasjoner for hvordan vi oppfatter politiske situasjonen, den politiske banen og den politiske kulturen i denne perioden.

Det skillet historikerne, eksplisitt eller implisitt, har hatt operert med mellom ”verdslig” og ”religiøs” makt, kan ikke bare skape blindsoner som kan dekke over deler av det politiske bildet, det kan også endre og forvrengte det, så vi ikke forstår det på en fruktbar måte. Det er for så vidt greit å si for eksempel at biskopene kunne bannlyse, og å kalle dette maktmiddelet for ”religiøs makt”, men problemet med dette skillet sitter dypere. Visst hadde biskopene noen særegne maktelementer, men de brukte dem innenfor den samme politiske kulturen som de verdslige aktørene brukte sin makt og sine ressurser. Mine funn impliserer dermed at de som studerer norsk politisk historie i denne perioden – enten de ønsker å fokusere spesielt på biskopene, eller ikke – må se på en bredere politisk bane enn den det har vært vanlig å studere tidligere: en bane der også geistlige stormenn inngår. For å få et mer helhetlig inntrykk av det politiske spillet, må bli et økt fokus på å forstå dynamikken mellom *alle* aktørene på den politiske banen. Aktørene som vurderes på den storpolitiske scenen må derfor inkludere biskopene, ikke bare i større grad, men på en helt annen *måte* enn hva som har vært vanlig i tidligere forskning. Biskopene har gjerne vært anerkjent som en maktfaktor man måtte forholde seg til, men de har i liten grad vært knyttet til det samme politiske spillet som de verdslige aktørene. Synet på biskopene som en aktør med stabil institusjonalisert makt kan føre til at man mister den viktige dynamikken biskopene og de andre aktørene i det politiske spillet.

Den brede politiske banen på 1100- og 1200-tallet kan for eksempel bestå av disse aktørene: erkebiskopen, biskopene, korsbrødrene, kongen, dronningen (i noen tilfeller), lendmennene, sysselmennene og andre stormenn og storbønder, samt naborikenes konger og mektigste aktører. Paven bør kanskje ikke betraktes som en aktør på nøyaktig den samme måten som de før nevnte, men han var et meget levende element på den norske politiske scene. Han kunne bringes på banen og brukes som et slags trumfkort, spesielt av biskopene, men også av kongen, som vi har eksempel på fra Håkon Håkonssons tid. Og i den grad han visste og brydde seg om hva som skjedde i Norge, kunne han nok også agere til en viss grad på egenhånd.

En ny bane?

Med dette som bakgrunn er mulig å argumentere for at det rundt opprettelsen av den norske kirkeprovinsen vokste fram en ny politisk bane. Kongen hadde fram til et stykke ut på 1100-tallet så godt som full kontroll på bispevalgene. Gjennom å ha eiendomsrett på de fleste bispekirker kunne han fritt plukke de biskopene som passet ham, og han framstod som den norske kirkens overhode.³³⁹ Biskopene var biskoper av hans nåde. Kongen hadde riktignok innvirking på flere bispevalg også etter opprettelsen av kirkeprovinsen, men da var det andre maktfaktorer som avgjorde om han fikk viljen sin eller ikke, og maktspeilet i forhold til dette var et annet.

Noe annet var også biskopenes politiske rolle. Vi vet navnet på 28 av biskopene som virket i Norge i hundreåret fram til 1130. Av dem var sannsynligvis elve eller tolv av dem engelske, syv eller åtte tyske, én irsk, én dansk, én islandsk og tre eller fire norske.³⁴⁰ trolig var de en ganske svak maktfaktor; de fleste var av utenlands opphav og hadde ikke nettverkene eller ressursene som de senere biskopene hadde. Etter opprettelsen av kirkeprovinsen var nemlig bispestanden stort sett rekruttert fra de norske stormannsslektene. Dette bidro ganske åpenbart til å gjøre dem til en maktfaktor.

I tillegg gjorde opprettelsen av kirkeprovinsen at kirken i større grad ble styrt av paven og Roma. Det var slutt på at kongen i praksis var den norske kirkens overhode: Dét var det paven og erkebiskopen som var. Dette må ha gjort at biskopene kunne tre fram på den politiske scenen, som langt på vei *selvstendige* aktører. De befant seg ikke lenger i lomma på kongen, og avstanden til Roma var lang

³³⁹ Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet*, s. 332.

³⁴⁰ Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet*, s. 333.

Et siste punkt som endret vilkårene for den storpolitiske banen i denne tiden er at kongsideologien, og dermed religiøse legitimeringen, ble viktigere. Med kirken som selvstendig faktor, ble legitimeringen av kongsemner og kongedømmer en større del av det politiske spillet enn det hadde vært tidligere, og styrket det geistlige aristokratiets stilling. I denne oppgaven har jeg gjort mye for å tone ned de ideologiske endringenes betydning for det politiske spillet, men mine drøftelser av biskopenes maktutøvelse og sammenblanding av religiøs legitimerende makt og nettverksbasert makt gir ingen mening dersom ikke de ideologiske endringene i perioden faktisk fikk praktiske konsekvenser. Magnus Erlingsson var den første norske kongen som ble kronet, og etter dette kom biskopene til å spille en langt viktigere rolle i legitimeringen av kongene og selve kongedømmet, enn de hadde gjort tidligere. Kroningen av Magnus Erlingsson, tronfølgeoven hans og biskopenes lignende rolle i legitimeringen gjennom de hundre årene jeg har gjennomgått her, viser tydelig hvordan biskopenes makt og rolle på den politiske banen ble befestet på dette tidspunktet. De fikk en viktig rolle, som de visste å bruke.

Biskoper og statsutvikling

Når det gjelder diskusjonen om statsutviklingen i første halvdel av 1200-tallet, er denne undersøkelsen av biskopene og den politiske kulturen kanskje uegnet til å komme med de helt klare konklusjoner, men resultatene i denne undersøkelsen er uløselig knyttet til ett syn på statsutviklingen. I både den marxistiske og den kritisk-empiristiske forskningstradisjonen har det vært vanlig å se for seg at Norge var i rask og gjennomgripende statsutvikling i perioden jeg har tatt for meg, og den antropologiske vendingen har inntil nylig bare lett revidert det bildet.³⁴¹ Spørsmålet er likevel om endringene var så raske og ukompliserte som kildene liker å gi inntrykk av.

Som denne oppgaven har vært med å vise fantes det mange ulike forestillinger om hvordan samfunnet skulle ordnes og fungere, som levde side om side i konflikt og forhandling med hverandre, og som promottes i de ulike kildene. Dette er ikke mitt påfunn alene,³⁴² men mine undersøkelser har vist flere områder der "bastardløsninger" av nye og tradisjonelle praksiser ble brukt, i den praktiske maktutøvelsen og ordningen av samfunnet. Sammen-

³⁴¹ Bagge, "Bokmelding av Hans Jacob Ornings *Uforutsigbarhet og nærvær: En analyse av norske kongers maktutøvelse i høymiddelalderen*" i *Historisk tidsskrift* 84, nr.4 2005, s. 641.

³⁴² Se for eksempel Fredric L. Cheyette, "Giving Each His Due", i *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, red. av Lester K. Little & Barbara H. Rosenwein (Malden: Blackwell Publishers 1998); Stephen D. White, "'Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium': The Settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France" i *American Journal of Legal History* 22, 1978; og på norsk: Orning, "Norsk middelalder i et antropologisk perspektiv", særlig s. 159–62.

smeltningen av institusjonell og tradisjonell nettverksbasert makt i bispeembetet, biskopenes bannlysingsstrategier og de nye perspektivene på hvordan man innenfor kirkeorganisasjonen forholdt seg til hverandre, kan gi et slags parallelt blikk på statsutviklingen, som ikke har blitt sett tidligere. Dette støtter et syn om at mye skjedde, ikke minst ideologisk, i perioden, men at utviklingen var mindre brå enn sterkt ideologiske og normative kilder skal ha det til; fremdeles hang mye av det gamle igjen.

Biskoper, kilder og fortellinger

Problemene med de kildene vi har til denne tiden, har fulgt med gjennom hele denne oppgaven. Bildet jeg har skapt av biskopenes politiske rolle er uunngåelig farget av kongemaktens ”offisielle” narrativ, siden de fleste av kildene har sitt opphav fra den, men jeg håper og tror at jeg har greid å gi et mer fullstendig bilde enn det vi har hatt i utgangspunktet, ved å ha et våkent blikk for hva som foregikk i periferiene, for det ideologiske og normative i kildene og de alternative stemmene i tekstene. Vi må nok likevel innse at det vi sitter igjen med, er et begrenset og ufullstendig bilde av biskopene, deres mak og maktutøvelse.

Er kildenes biskoper representative?

Det kan raskt slå en i møtet med sagakildene at noen biskoper gjør veldig mye ut av seg (typisk er det erkebiskopene Øystein Erlendsson og Eirik Ivarsson og oslobiskopen Nikolas Arnsson), mens vi hører lite eller ingenting til noen av de andre. Kan mitt bilde av biskopene da være representativt?

Helt sikkert ikke. De politiske ambisjonene og forutsetningene til biskopene har åpenbart variert og bare de mest aktive i storpolitiske sammenhenger, har nådd kildene. Allikevel er det kanskje ikke graden av politisk engasjement som er det mest interessante, men hvordan en biskop gikk fram i konflikter og politiske situasjoner når han ønsket å oppnå noe. Jeg tror jeg har avdekket noen ganske generelle mekanismer og måter å bygge og utnytte makt på.

Vi kan ta som et eksempel den ellers ganske anonyme hamarbiskopen Pål, som først trer fram i kildene, tilsynelatende ganske tilfeldig, fordi han havner i krangel med kong Håkon Håkonsson om den strategisk viktige Helgøya. Dette er sannsynligvis den eneste grunnen til at han i det hele tatt opptrer i sagaene, og han virker dermed å ha hatt langt mer beskjedene politiske ambisjoner enn de biskopene som dominerer de narrative kildene. Når han måtte ta opp kampen med Håkon, brukte han, som vi så, sin kontakt med paven til å knytte Skule til

seg i vennskap og samarbeid, og dette er helt i tråd med det generelle bildet jeg har av biskopenes maktutøvelse.

Biskoper og fortellinger – en siste betraktning

Når vi studerer og forsker på historie møter vi mange vanskeligheter, og for meg har det vært spesielt vanskelig å forholde meg til sagaenes fortellinger og den nasjonale fortellingen som har vokst fram gjennom studiet av dem. Biskopene blir i sin politiske atferd bare brikker i en fortelling – uunnværlige aktører i et handlingsforløp som ender med at sverreätten seiret og at kongematen konsoliderte sin makt. De *er* ikke på sine egne premisser, men er der snarere som hjelpere eller antagonister, som aktører som spiller sin rolle i fortellingen om hvordan Norge ble Norge. Selv de gangene man går imot denne fortellingen, forholder man seg i høyeste grad til den.

På den ene siden kan man si at sagaenes fortellinger kan være med på å klargjøre hvordan biskopene kunne utøve makt. Ved å følge fortellingen blir sagaforfatterens tanker om maktmekanismer og de kortsiktige og langsiktige følgene av biskopenes politiske handlinger og strategier klargjort. På den andre siden kan sagaens perspektiv være med på å begrense bildet av den politiske virkeligheten. Et eksempel kan vi finne i sammenligningen av *Håkon Håkonssons saga* og *Íslendinga saga*, som begge er skrevet av Sturla Tordsson. Til tross for at det er samme forfatter, er *Håkon Håkonsson saga* skrevet ut fra kongens perspektiv, mens *Íslendinga saga* er skrevet ut fra de islandske høvdingenes perspektiv. Det gir seg utslag i at de samme begivenhetene kan fermstilles og forklares på ulike måter. Den islandske høvdingen, og kongelige representanten, Gissur Torvaldsson krevde at islendingene skulle sverge ed, både overfor ham og overfor kongen. I *Håkon Håkonssons saga* blir denne ”dobbelteden” betegnet som et tegn på illojalitet, mens i *Íslendinga saga* er den som et tegn på at Gissur gjorde alt i sin makt for å fremme kongens sak.³⁴³ Sturla Tordsson skrev sagaene ut fra ulike perspektiver og så ikke nødvendigvis noe motsetningsforhold mellom disse to beskrivelsene.³⁴⁴

Når det gjelder historikernes fortellinger, er de vanskelige å forholde seg til på en annen måte. For historikerne vet hvordan det gikk. De sitter i ettertid, og de vil gjerne fortelle historien om hvorfor det gikk slik. Da kan det være lett å glemme at det ikke *måtte* gå som det gjorde, og at hierarkiet av hendelsers viktighet er vårt eget, ikke middelaldermenneskenes. Hendelsene

³⁴³ Orning *Unpredictability and Presence*, s. 245.

³⁴⁴ Orning *Unpredictability and Presence*, s. 255.

sagaene forteller om hadde en annen betydning for dem som var der da det skjedde enn for dem som skrev sagaen, og de har enda en annen betydning for oss. ”Vår tids kommentatorer”, skriver Hayden White om en annalistisk begivenhetsrekke fra 700-tallet e.Kr.,

har bemerket at annalisten nedtegnet slaget ved Poitiers i 732, men unnlot å nevne slaget ved Tours, som fant sted samme år og som – det er noe ethvert skolebarn vet – var ett av ”de ti største slag i verdenshistorien”. Men hvis annalisten har hatt kjennskap til Tours, hvilket prinsipp eller hvilken regel ville ha tilsagt at han skulle nedtegne det? Det er bare ut fra vår kjennskap til Vest-Europas senere historie vi kan formaste oss til å rangere hendelser ut fra deres verdenshistoriske betydning, og selv da er betydningen ikke så mye verdenshistorisk som simpelthen vesteuropeisk, og et eksempel på vår tids historikers tilbøyelighet til å rangere hendelsene i nedtegnelsen hierarkisk ut fra et perspektiv som overhodet ikke er universelt, men kulturspesifikt.³⁴⁵

Det trenger ikke i seg selv å være et problem at vi rangerer hendelser, og gir dem betydning i fortellinger. Det må historikerne gjøre. Problemet dukker for meg opp i det disse fortellingene begynner å tilsløre mer enn å oppklare; når vi glemmer å spørre oss selv hva hendelser, fenomener og situasjoner betydde for dem som var der da. Min dragning mot det antropologiske perspektivet på middelalderhistorien er nok ikke minst at det åpner for å se samfunnet nedenfra, også i framstillinger som handler om storpolitikk. Middelalderen sees ikke på ikke på som det moderne samfunnets vugge, men blir forsøkt studert på dets egne premisser.³⁴⁶ Det har jeg forsøkt å gjøre selv også. De ”gode mennenes” rolle i riksstyringen kan for eksempel sees på som et stadium i utviklingen mot den moderne staten, men ser vi det slik blir vi kanskje lett blendet, og klarer bare å se de gode mennene i lyset av dette. Men for de politiske aktørene på 1200-tallet var ikke den politiske situasjonen et stadium på vei mot en moderne stat; det var en høyst reell situasjon som fungerte og som man måtte forholde seg til og manøvrere seg i. Kanskje bør det vi tolker som forløpere for noe vi kjenner, også tolkes i lys av det som er fremmed for oss. Det var flere praksiser man opererte i spenningsfeltet av, men det var ikke alle disse som overlevde. I det rettsantropologiske perspektivet blir det kanskje tydeligere at det fantes andre praksiser, synspunkter og forestillinger som ikke vant fram i historien; den politiske historien handler ikke om statsmaktens seiersgang.

³⁴⁵ Hayden White, ”Narrativets betydning for fremstillingen av virkeligheten”, i *Historie og fortelling: Utvalgte essay*, oversatt av Kari og Kjell Risvik (Oslo: Pax forlag A/S, 2003), s. 65.

³⁴⁶ Esmark, Hermanson, Orning, ”Det rettsantropologiske perspektivet innenfor europeisk middelalderhistorie”, s. 8–9.

Kilder og litteratur

Norrøne kilder:

Árna saga biskups, red. av Þorleifur Hauksson, bd. 2 av *Rit*, Reykjavík: 1972.

Diplomatarium Norvegicum. Dokumentasjonsprosjektet. 3. mai 2011.

http://www.dokpro.uio.no/dipl_norv/diplom_felt.html

Regesta Norvegica. Dokumentasjonsprosjektet. 3. mai 2011.

http://www.dokpro.uio.no/dipl_norv/regesta_felt.html

Sverris saga, red. av Jónas Kristjánsson og Þórður Ingi Guðjónsson. Bd. 30 i *Íslensk fornrit*.
Reykjavík : Hið íslenska fornritafélag, 2007.

Oversatte kilder:

Biskop Arnes saga. Oversatt av Gunhild Stefánsson og Magnús Stefánsson. Aschehoug & Co., 2007

Gamal norsk homiliebok. Oversatt av Harald Hope. Bergen: Norsk Bokreidingslag, 1972.

Håkon Håkonssons saga. Oversatt av Anne Holtsmark. Oslo: Aschehoug, 2008.

Noregs Kongesoger 3, red. av Finn Hødnebo og Hallvard Magerøy. Oversatt av Halvdan Koht og Gunnar Pedersen. Oslo: Det norske samlaget, 1979.

Norske middelalderdokumenter, red. av Sverre Bagge, Synnøve Holstad Smedsdal og Knut Helle. Bergen: Universitetsforlaget, 1973.

Snorres kongesagaer. 5. utg., oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Gyldendal Norsk Forlag ASA, 1998 [1979].

Sverres saga. Oversatt av Dag Gundersen. Norge nasjonallitteratur 1. Gyldendal Norsk Forlag, 1996.

Sverres saga – En tale mot biskopene. Oversatt av Anne Holtsmark. Oslo: H. Aschehoug & CO., 1961.

Sekundærlitteratur

- Althoff, Gerd. "Amicitiae [Friendships] as Relationships Between States and People". I *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, red. av Lester K. Little & Barbara H. Rosenwein, ss. 191–210. Malden: Balckwell Publishers 1998.
- Andersen, Per Sveaas. *Samlingen av Norge og kristningen av landet: 800–1130*. Bd. 2 av *Handbok i Norges historie*. Oslo: Universitetsforlaget, 1995 [1977].
- Bagge, Sverre. "Kirkens jurisdiksjon i kristenrettssaker før 1277". I *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, red. av Claus Krag og Jørn Sandnes, 173–89. Oslo: Universitetsforlaget, 1983.
- Bagge, Sverre. "Herrens salvede. Kroning og kongesalving i norsk kongeideologi 1163–1247". I *Kongens makt og ære: Skandinaviske herskersymboler gjennom 1000 år*, red. av M. Blindheim, P. Gjerder og D. Sæverud, 29–33. Oslo: Universitetets Oldsakssamling, 1985.
- Bagge, Sverre. "Borgerkrig og statsutvikling i Norge i middelalderen". I *Historisk tidsskrift* 65, 1986: ss. 145–195.
- Bagge, Sverre. "Det politiske menneske og det førstatlige samfunn". I *Historisk tidsskrift*, nr. 2 1989, s. 227–245.
- Bagge, Sverre. *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Bagge, Sverre. *From Gang Leader to the Lords Anointed: Kingship in Sverrirs saga and Hákonar saga Hákonarsonar*. Vol. 8 av *The Viking Collection*. Odense: Odense University Press, 1996.
- Bagge, Sverre. "Vold, spontanitet og rasjonalitet – politisk mentalitet i middelalderen". I *Norbert Elias: en sosiolog for historikere?*, red. av Tor Egil Førland, ss. 55–64. Bd. 1 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1997.
- Bagge, Sverre. "Den heroiske tid – kirkereform og kirkekamp 1153–1214". I *Ecclesia Nidarosiensis 1153–1537: Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsenes historie*, red. av Steinar Imsen, ss. 51–80. Bd. 15 av *Skrifter*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2003.
- Bagge, Sverre. *Mennesket i middelalderens Norge: Tro, tanker og holdninger 1000–1300*. 2. utg. Oslo: Aschehoug & Co., 2005a [1998].
- Bagge, Sverre. Bokmelding av Hans Jacob Ornings *Uforutsigbarhet og nærvær: En analyse av norske kongers maktutøvelse i høymiddelalderen*, *Historisk tidsskrift* 84, nr. 4 2005b, ss. 641–48.
- Bagge, Sverre. "Nikolas Arnesson". I *Norsk biografisk leksikon*.
http://www.snl.no/nbl_biografi/Nikolas_Arnesson/utdypning 16.03.11.
- Bailey, F. G. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Boulder, Colo: Westview press, 2001 [1969].

- Baker, Keith Michael. *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Unnummeret bd. av *Ideas in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bandlien, Bjørn. *Å finne den rette: Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder*. Bd. 5 av *HIFOs skriftserie*. Oslo: Den norske historiske forening, 2001.
- Bratberg, Terje. "Peter Brynjulfsson av Husastad". I *Norsk biografisk leksikon*.
[http://www.snl.no/nbl_biografi/Peter Brynjulfsson Av Husastad/utdypning](http://www.snl.no/nbl_biografi/Peter_Brynjulfsson_Av_Husastad/utdypning) 16.03.11.
- Boye, Sveinung K. "Kirkens stridsmenn: Geistlighet, vold og krigføring i den norske borgerkrigstiden", *Fortid*, nr. 4 2010, ss. 12–17.
- Buc, Philippe. *The Danger of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Burke, Peter. *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Byock, Jesse. *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Cheyette, Fredric L. "Giving Each His Due". I *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, red. av Lester K. Little & Barbara H. Rosenwein, ss. 170–79. Malden: Blackwell Publishers 1998.
- Chilton, Stephen. "Defining Political Culture". *Western Political Quarterly* 41, nr. 3 1988, ss. 419–45.
- Clanchy, M. T. *Abelard: A Medieval Life*. Malden: Blackwell Publishing, 1999 [1997].
- Darnton, Robert. *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*. 2. utg. New York: Basic Books, 2009 [1984].
- Dybdahl, Audun. "Sigurd Eindridesson Tafse". I *Norsk biografisk leksikon*.
[http://www.snl.no/nbl_biografi/Sigurd Eindridesson Tafse/utdypning](http://www.snl.no/nbl_biografi/Sigurd_Eindridesson_Tafse/utdypning) 16.03.11
- Dybdahl, Audun. "Øystein Erlendsson". I *Norsk biografisk leksikon*.
[http://www.snl.no/nbl_biografi/Øystein Erlendsson/utdypning](http://www.snl.no/nbl_biografi/Øystein_Erlendsson/utdypning) 16.03.11
- Dørum, Knut. "Hvordan kullbøndene seiret i striden med Bernt Anker – bondepolitikk og bondeøkonomi rundt oslofjorden på 1700-tallet". i *Historisk tidsskrift* 85, nr. 3 2006, ss. 404–31.
- Esmark, Kim. "Hellige ben i individet ild: Den rituelle sanktifikasjon af kong Knud, 1095". I *Gaver, ritualer, konflikter: et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalder*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson, ss. 161–210. Oslo: Unipub, 2010.
- Esmark, Kim, Hermanson, Lars, Orning, Hans Jacob. "Det rettsantropologiske perspektivet i europeisk middelalderhistorie". I *Gaver, ritualer, konflikter: et rettsantropologisk perspektiv*

på nordisk middelalder, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson, ss. 5–38. Oslo: Unipub, 2010.

Ferrer, Marlen. *Emotions in Motion: Emotional Diversity in 13th Century Spanish and Norse Society*. Bd. 375 av *Acta humaniora*. Oslo: Unipub, 2008.

Formisano, Ronald P. "The Concept of Political Culture". I *Journal of Interdisciplinary History*, 31, nr. 3 2001, ss. 393–426.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973.

Geertz, Clifford. "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power". i *Culture and Its Creators: Essays in Honour of Edward Shils*, red. av J. Ben-David og T. N. Clarke, ss. 150–71. Chicago: University of Chicago Press, 1977

Gunnes, Erik. *Kongens ære: Kongemakt og kirke i "En tale mot biskopene"*. Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1971.

Gunnes, Erik. "Erkebiskop Øystein som lovgiver". I *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, red. av Claus Krag og Jørn Sandnes, ss. 94–109. Bd. 6 av *Norske historikere i utvalg*. Oslo: Universitetsforlaget, 1983.

Gunnes, Erik. *Erkebiskop Øystein: Statsmann og kirkebygger*. Oslo: Aschehoug & Co., 1996.

Hansen, Lars Ivar. "'Ætten' i de eldste landskapslovene – Realitet, konstruksjon og strategi". I *Norm og praksis i middelaldersamfunnet*, red. av Else Mundal og Ingvild Øye, ss. 23–55. Bergen: Senter for europeiske kulturstudier, 1999.

Hansen, Lars Ivar. "Slektskap". I *Holmgang. Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, ss. 103–132. Bd. 4 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000.

Helle, Knut. *Norge blir en stat: 1130–1319*. Bd. 3 av *Handbok i Norges historie*. Oslo: Universitetsforlaget, 1964.

Helle, Knut. *Konge og gode menn i norsk riksstyring ca. 1150–1390*. Bergen: Universitetsforlaget, 1972.

Helle, Knut. "Det norske høymiddelalderkongedømmet" I *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*, red. av Claus Krag og Jørn Sandnes, ss. 190–201. Oslo: Universitetsforlaget, 1983.

Helle, Knut. *Under kirke og kongemakt*. Bd. 3 av *Aschehougs Norgeshistorie*. Oslo: Aschehoug & Co., 1995.

Helle, Knut. "Den primitivistiske vendingen i norsk historisk middelalderforskning". *Historisk tidsskrift* 88, nr. 4 2009, s. 572–609.

Helle, Knut. "Åskell Jonsson". I *Norsk biografisk leksikon*.
http://www.snl.no/nbl/biografi/Åskjell_Jonsson/utdypning 16.03.11.

- Hermanson, Lars. *Släkt, vänner och makt: En studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark*. Bd. 24 av *Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg*. Göteborg: Historiska institutionen, 2000.
- Hermanson, Lars. *Bärande band: Vänskap, kärlek och brödraskap i det medeltid Nordeuropa, ca 1000–1200*. Lund: Nordic Academic Press, 2009.
- Hermanson, Lars. ”Vänskapens ideologi och praktik: Teoretiska och metodiska reflektioner rörande vänskapsbandets betydelse i det högmedeltida samhället”. I *Gaver, ritualer, konflikter: et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalder*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson, ss. 211–250. Oslo: Unipub, 2010.
- Holmsen, Andreas. *Nye studier i gammel historie*. Oslo: Universitetsforlaget, 1976.
- Holtan, Inger. *Ekteskap, frillelevnad og hor i norsk høgmellomalder*. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.
- Holtmark, Anne. ”Forord”. I *Håkon Håkonssons saga*, ss. 5–9. Oslo: Aschehoug & Co, 2008 [1964].
- Imsen, Steinar. *Norsk bondekommunalisme fra Magnus Lagabøte til Kristian Kvart. Del 1 Middelalderen*. Trondheim: Tapir Forlag 1990.
- Kjeldstadli, Knut. ”Struktur, norm og interesse – om historikerens behov for handlingsteori” I *Historisk tidsskrift*, nr. 1 1991, s. 50–61.
- Kolsrud, Oluf. *Noregs Kyrkjesoga I. Millomalderen*. Oslo: Aschehoug, 1958.
- Lloyd, Simon. ”The Crusading Movement, 1096–1274”. I *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, red. av Jonathan Riley-Smith, 34–65. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Lund, Niels. ”Absalon som kriger og politiker”. I *Absalon: fædrelandets fader*, red. av Frank Birkebæk, Tom Christensen og Inge Skovgaard-Petersen. ss. 73–90. Roskilde: Roskilde Museums Forlag, 1996.
- Lunden, Kåre. *Økonomi og samfunn: Synspunkt på økonomisk historie*. Oslo: Universitetsforlaget, 1972.
- Lunden, Kåre. *Norge under Sverreætten, 1177–1319*. bd. 3 av *Norges historie*. Oslo: J.W. Cappelens forlag, 1976.
- Lunden, Kåre. *Kjettarar, prestar og sagakvinner: Om historie og historieproduksjon*. Oslo: Universitetsforlaget, 1980.
- Lunden, Kåre. ”Det norske kongedømmet i høgmellomalderen (ca. 1150–1319): Funksjon, makt og legitimitet”, i *Nye middelalderstudier: Kongedømme, kirke, stat*. Bd. 6 av *Norske historikere i utvalg*, red. av Clas Krag og Jørn Sandnes, ss. 202–213. Oslo: Universitetsforlaget, 1983

- Magerøy, Hallvard. "Føreord til *Soga om baglarar og birkebeinar*". I bd. 3 av *Noregs kongesoger*, ss. 269–74. Oslo: Det Norske Samlaget, 1979.
- Mauss, Marcel. *Gaven: Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*, oversatt av Thomas Hylland Eriksen. Bd. 26 av *Cappelen upopulære skrifter*. Oslo: Cappelen akademiske forlag, 1995.
- Mennell, Stephen. *Norbert Elias: An Introduction*. 2. utg. Oxford: Blackwell Publishers 1992 [1989].
- Miller, William Ian. *Bloodtaking and peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Monclair, Hanne. "Fortidens grunnleggende annerledeshet?". I *Historisk tidsskrift* 83, nr. 3 2004. ss. 482–504.
- Monclair, Hanne. *Forestillinger om kongen i norsk middelalder gjennom ritualene og symbolene rundt ham*. Bd. 44 av *KULTs skriftserie*. Oslo: Norges forskningsråd, 1995.
- Mundt, Marina. "Innledning". I *Hákonar saga Hákonarsonar: etter Sth. 8 fol., AM 325 VIII,4° og AM 204,4°*. Bd. 2 av *Norrøne tekster*, ss. xi–xlii. Oslo: I kommisjon hos forlagssentralen, 1977.
- Myhre, Jan Eivind. *Mange veier til historien*. Bd. 14 av *Tid og tanke*. Oslo: Unipub, 2009.
- Nedkvitne, Arnved. "Det religiøse middelaldermenneskets rasjonalitet". I *Holmgang. Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, ss. 243–251. Bd. 4 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000a.
- Nedkvitne, Arnved. "Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities", *Scandinavian Journal of History* 25, 2000b. ss. 27–51.
- Nedkvitne, Arnved. *Lay Belief in Norse Society 1000–1350*. København: Museum Tusculanum Press, 2009.
- Orning, Hans Jacob. "Vold og statsdannelse i Norge på 1200-tallet: sivilisering?". I *Norbert Elias: en sosiolog for historikere?*, red. av Tor Egil Førland, ss. 31–42. Bd. 1 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1997.
- Orning, Hans Jacob. "Hvorfor gråter heklungene?" I *Holmgang. Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, ss. 205–23. Bd. 4 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000.
- Orning, Hans Jacob. "Den materielle basis for den norske kongemaktens utvikling i høymiddelalderen". *Historisk tidsskrift* 84, nr. 3 2005, s. 455–469.
- Orning, Hans Jacob. *Unpredictability and Presence: Norwegian Kingship in the High Middle Ages*. Bd. 38 av *The Northern World*. Leiden: Brill, 2008.

- Orning, Hans Jacob. "Det rettsantropologiske perspektivet og staten: konfliktløsning og byråkratisering i høymiddelalderen". I *Gaver, ritualer, konflikter: et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalder*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson, ss. 251–291. Oslo: Unipub, 2010.
- Orning, Hans Jacob. "Norsk middelalder i et antropologisk perspektiv: Svar til Knut Helle". I *Historisk tidsskrift* 89, nr. 2 2010. ss. 249–251.
- Ott, John S., Jones, Anna Trumbore. "Introduction: The Bishop Reformed". I *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, red. av Anna Trumbore Jones og John S. Ott, ss. 1–20. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Perron, Anthony. "Metropolitan Might and Papal Power on the Christian Frontier: Transforming the Danish Church around the time of the fourth Lateran Council". I *Catholic Historical Review* 89 2003, s. 182–212.
- Perron, Anthony. "Ius Metropoliticum" on the Norwegian Periphery from Nicholas Breakspear to William of Sabina". Manuskript.
- Qviller, Bjørn. "Patron-klient-forhold". I *Holmgang. Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, ss. 133–142. Bd. 4 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000.
- Riisøy, Anne Irene. "Outlawry and Ecclesiastical Power in Medieval Norway". I *Law and Power in the Middle Ages: Proceedings of the Forth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2007*, red. av Per Andersen, Mia Münster-Swendsen og Helle Vogt, ss. 97–108. København: DJØF Publishing, 2008.
- Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Vol. 8 av *Cambridge studies in medieval life and thought 3rd ser.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Rüdiger, Jan. "Ægteskab – fandtes det? Jon Loptssons kvinder". I *Gaver, ritualer, konflikter: et rettsantropologisk perspektiv på nordisk middelalder*, red. av Hans Jacob Orning, Kim Esmark og Lars Hermanson, ss. 77–116. Oslo: Unipub, 2010.
- Sahlins, Marshall D. "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief". I *The Pleasures of Anthropology*, red. av Morris Freilich, ss. 383–399. New York: New American Library, 1983.
- Sandmo, Erling. "Voldsteoretiker eller teoretisk volds mann?" I *Norbert Elias: en sosiolog for historikere?*, red. av Tor Egil Førland, ss. 43–53. Bd. 1 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1997.
- Sandmo, Erling. *Voldssamfunnets undergang: Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet*. Oslo: Universitetsforlaget, 1999.
- Seierstad, Andreas. "Excommunicatio og interdikt". I *KLNM IV*, ss. 78–83.
- Sigurðsson, Jón Viðar. *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*. Vol. 12 av *The Viking Collection*. Odense: Odense University Press, 1999a.

- Sigurðsson, Jón Viðar. *Norsk historie 800–1300: Frå høvdingmakt til konge og kyrkjemakt*. Oslo: Det Norske Samlaget, 1999b.
- Sigurðsson, Jón Viðar. "Island og Nidaros" I *Ecclesia Nidarosiensis 1153-1537: Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsenes historie*, red. av Steinar Imsen, ss. 121–40. Bd. 15 av *Skrifter*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2003.
- Sigurðsson, Jón Viðar. "De vennlige islendingene og den uvennlige kongen". I *Vänner, patroner och klienter i Norden 900–1800*, red. av Lars Hermanson, Thomas Småberg, Jón Viðar Sigurðsson og Jacob Danneskiold-Samsøe, ss. 81–98. Bd. 39 av *Ritsafn Sagnfræðistofnunar*. Reykjavík: Islands universitets förlag, 2007.
- Sigurðsson, Jón Viðar. *Det norrøne samfunnet: Vikingen, kongen, erkebiskopen og bonden*. Oslo: Pax forlag A/S, 2008.
- Sigurðsson, Jón Viðar. *Den vennlige vikingen: Vennskapets makt i Norge og på Island ca. 900–1300*. Oslo: Pax forlag A/S, 2010.
- Skeie, Tore. *Alv Erlingsson: En undersøkelse av en aktørs rolle i nordiske konflikter på 1200-tallet*. Upublisert masteroppgave: Universitetet i Oslo, 2006.
- Stefánsson, Gunnhild, Stefánsson, Magnús. "Innledning". I *Biskop Arnes saga*. ss. 7–13. Unummerert bd. av *Thorleif Dahls Kulturbibliotek*. Oslo: Aschehoug & Co, 2007..
- Stefánsson, Magnús. "Eirik Ivarsson". I *Norsk biografisk leksikon*. http://www.snl.no/nbl/biografi/Eirik_Ivarsson/utdypning 16.03.11.
- Verwohlt, Ernst. "Absalons slægt og våben" I *Absalon: fædrelandets fader*, red. av Frank Birkebæk, Tom Christensen og Inge Skovgaard-Petersen, ss. 25–43. Roskilde: Roskilde Museums Forlag, 1996.
- Vigrestad, Øystein. *Baglernes organisering 1196–1202: En analyse av tendensen i birkebeinertradisjonen*. Upublisert masteroppgave: Universitetet i Oslo, 2009.
- Wærdahl, Randi Bjørshol. "For å oppnå kongens gunst". I *Vänner, patroner och klienter i Norden 900–1800: Rapport till 26:e Nordiska historikermötet i Reykjavík den 8–12 augusti 2007*, red. av Lars Hermanson, Thomas Småberg, Jon Vidar Sigurdsson og Jacob Danneskiold-Samsøe, 175–191. Reykjavík: Islands universitets förlag, 2007.
- White, Hayden. "Narrativets betydning for fremstillingen av virkeligheten". I *Historie og fortelling: Utvalgte essay*, oversatt av Kari og Kjell Risvik. Oslo: Pax forlag A/S, 2003.
- White, Stephen D. "Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium": The Settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France". I *The American Journal of Legal History*, nr. 4 1978, ss. 281–308.
- White, Stephen D. "The Politics of Anger". I *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, red. av Barbara H. Rosenwein, ss. 127–52. Ithica, N.Y.: Cornell University press, 1998.

Østberg, Kai. "Riss av rasjonalitetens historie. Fra instinkt til rasjonell intuisjon". I *Holmgang. Om førmoderne samfunn: Festskrift til Kåre Lunden*, red. av Anne Eidsfeldt, Knut Kjeldstadli, Hanne Monclair, Per G. Norseng, Hans Jacob Orning og Gunnar I. Pettersen, ss. 79–100. Bd. 4 av *Tid og Tanke*. Oslo: Historisk institutt Universitetet i Oslo, 2000.

Vedlegg

Norske biskoper fra opprettelsen av kirkeprovinsen til 1250

Bergen bispedømme

1. Sigurd, biskop av Selja, tilstede som biskop ved møter i Lund 1139, død 1156.
2. Pål, biskop av Selja 1156/7-1170 - fordrevet fra bispesetet c. 1160, kong Øysteins kapellan.
3. Nikolas Petersson i Sogn, biskop av Selja, senere biskop av Bergen c.1160-1194. Innsatt av kong Inge. Flyttet bispesetet formelt fra Selja til Bergen i 1170 da han flyttet St. Sunnivas levninger fra Selja til Bergen.
4. Martin, biskop av Bergen 1194-1216, engelsk hirdprest hos kong Sverre.
5. Håvard, biskop av Bergen 1217-1224, korsbroder i Bergen.
6. Arne, biskop av Bergen 1226-1256.

Stavanger bispedømme

1. Peter, biskop av Stavanger 1152-??
2. Amund, biskop av Stavanger ??-1171, fratrær, død 1183.
3. Eirik Ivarsson, biskop av Stavanger 1171-1188, fra 1188 erkebiskop i Nidaros.
4. Njål, biskop av Stavanger 1189/90-1207.
5. Henrik, biskop av Stavanger 1207-1224.
6. Askell Jonsson, biskop av Stavanger 1226-1254.

Oslo bispedømme

1. Vilhelm, biskop av Oslo ??-1157.
2. Torsteinn, biskop av Oslo 1157/61-1170.
3. Helge, biskop av Oslo 1170-1190.
4. Nikolas Arnason kongsbror, biskop av Oslo 1190-1225.
5. Orm, biskop av Oslo 1226-1244.
6. Torkell, biskop av Oslo c.1247-1248.
7. Håkon, biskop av Oslo 1248-1267, fra 1267 erkebiskop av Nidaros.

Hamar bispedømme

1. Arnald, biskop av Hamar 1152-??
2. Orm, biskop av Hamar.
3. Ragnar, biskop av Hamar ??-1188/89.
4. Torir, biskop av Hamar 1189/90-1196.
5. Ivar Skjalg, biskop av Hamar 1196/97-1221.
6. Hallvard, biskop av Hamar 1221-1231.
7. Pål, biskop av Hamar 1232-1251.

Nidaros bispedømme (erkebiskoper)

1. Jon Birgisson (1153-1157)
2. Eysteinn Erlendsson (1158/59-26.01.1188)

3. Eirik Ivarsson (1188-1213)
4. Tore I (1206-1214)
5. Guttorm (1215-1224)
6. Peter av Husastad (1225-1226)
7. Tore II den trøndske (1227-1230)
8. Sigurd Eindridesson (1231 - 1252)

<http://www.katolsk.no/biografi/biskoper.htm#Oslo>

<http://www.katolsk.no/mn/erkebiskoper/>

16.02.10